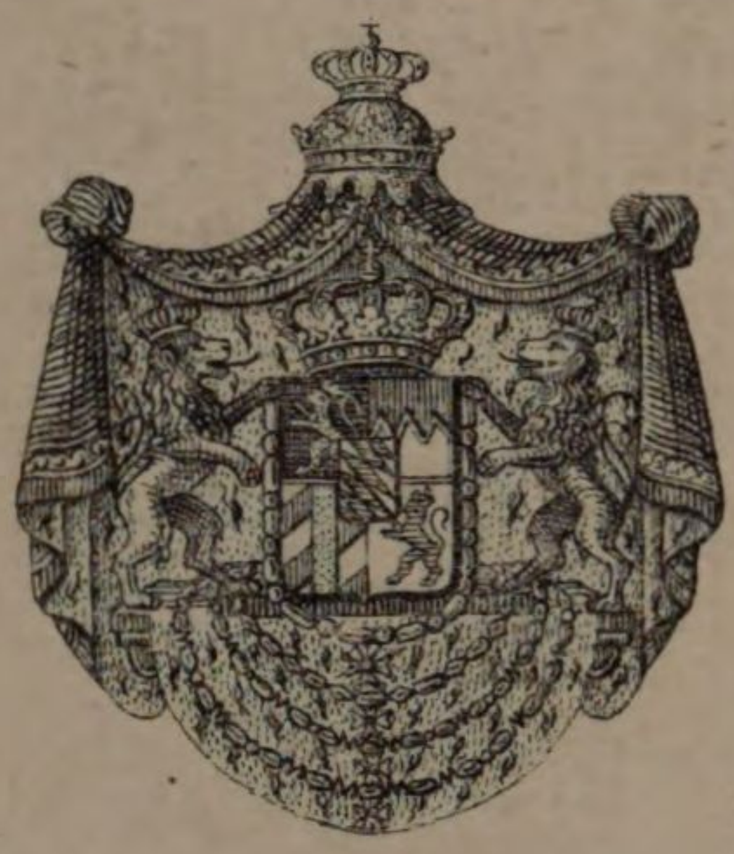
Pol. g.
414 r-2

Heinrichs



BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

<36642130760016

<36642130760016

Bayer. Staatsbibliothek

Hinrichs'
Politische Vorlesungen.

Unser Zeitalter

und wie es geworden,

nach seinen

politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen

Zuständen,

mit besonderm Bezuge auf Deutschland

und namentlich Preußen.

In

öffentlichen Vorträgen an der Universität zu Halle

dargestellt

von

Dr. H. F. W. Hinrichs,

Professor der Philosophie zu Halle.

Die Philosophie soll nicht blos vom Baume der Erkenntniß pflücken, sondern auch vom Baume des Lebens.

Zweiter Band.

Halle 1843.

C. A. Schwetschke und Sohn.

(In Commission.)

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Neunzehnte Vorlesung.

Das Jahr 1819. — Die Reaction. — Görres. — Der Geheime Rath Schmalz. — Schleiermacher. — Reaction der deutschen Jugend. — Fichte's geschlossener Jugendstaat. — Dessen geschlossener Handelsstaat. — Jahn. — Das 7te Turngesetz. — Wartburgfest. — Der österreichische Beobachter. — Kotzebue. — Stourdza. — Sand. — Charakteristik Sands. — Carlsbader Beschlüsse. — Bundesversammlung am 20sten September. — Rede des österreichischen Präsidialgesandten an die Bundesversammlung. — Bundesbeschlüsse. — Umwandlung des Staatenbundes in einen Bundesstaat.

Die Fürsten und Regierungen machten die Erfahrung, daß, wenn nicht die gute alte Zeit selbst, doch die Erinnerung an sie noch mächtig genug war, die politische Gestaltung und Entwickelung des Vaterlandes zwar nicht zu vereiteln, aber doch in vieler Hinsicht zu erschweren. Der Egoismus der Stände, ihr Starr- und Eigensinn ist schuld daran, daß das Vaterland, anstatt gleich nach dem Befreiungskriege durch friedliche Verständigung unmittelbar politisch umgebildet zu werden, vielmehr in den Kampf der Umbildung hineingerissen wurde. Vielleicht, daß der Sieg durch den Kampf desto gründlicher erreicht wird. Aber der Unterschied ist groß. Die Aufgabe der Zeit und ihrer Vernunft war die Umbildung des historischen Staats in den Rechts- und Gedankenstaat; dies ist der eigentliche Sinn der Umbildung. Der Kampf der Umbildung ist aber, daß der Rechts- und Gedankenstaat zwar den historischen, aber dieser nun auch jenen umzubilden strebt. Um diesen Kampf dreht sich unsere ganze Zeit und Gegenwart, und er ist noch lange nicht vorüber, wenngleich der Sieg zuletzt nicht zweifelhaft sein kann.

Wir stehen nun an dem für uns verhängnißvollsten Jahre, an dem Jahre 1819. Das ungeschickte und unfreie Benehmen der Stände veranlaßte die Regierungen zu Rückschritten: man dachte nicht daran, daß die provisorischen Ständeversammlungen die eigentliche Ursache davon wären, sondern glaubte,

die Regierungen thäten es ohne alle Veranlassung. Es mag sein, daß manche Regierungen es gerne gesehen haben, aber Veranlassung hatten sie genug, einen andern Weg einzuschlagen. Andere Regierungen hielten nach diesen Erfahrungen, die mehrere deutsche Staaten an den neuen constitutionellen Ständeversammlungen gemacht, mit der versprochenen und nach Art. 13. der Bundesacte gesetzlich bestimmten Einführung der constitutionellen Verfassung zurück. Dies Rückhalten dessen, was öffentlich versprochen und gesetzlich bestimmt war, erweckte natürlich Unzufriedenheit, schon aus dem allergewöhnlichsten Grunde, daß man halten müsse, was man versprochen — und dann ebenfalls das Zurückgehen in das alte mittelalterliche, ständische Wesen. Mit dieser Reaction des alten ständischen Elementes gegen die Neuzeit hängt so Vieles in unseren Tagen zusammen, was als Neigung für mittelalterliche Zustände in Staat, Kirche, Kunst, selbst Wissenschaft erscheint. Die einflußreichsten Staatsmänner, welche im Tugendbunde gewirkt hatten, behielten auch nach dem zweiten Pariser Frieden die Gesinnung des Befreiungskrieges, für das Volk zu wirken, bei, was Vielen unbequem wurde. Einer der ersten, welcher dagegen zu Felde zog, war wieder Görres. Er meinte nicht, daß es genug wäre, daß das Volk sich vom Feinde freigemacht habe, es müsse auch innerlich frei sein, die Freiheit müsse die bildende Seele des Volks werden. Er erklärte geradezu, daß er die Verordnung vom 22sten Mai 1815 als factisch in Preußen betrachte, daß die constitutionelle Verfassung durch sie in Preußen eingeführt sei. Es wurde von Berlin heftig und viel dagegen geeifert, aber Görres blieb die Antwort nicht schuldig, wenngleich die Reaction schon zu mächtig war, als daß er sich dagegen hätte halten können. Das Ende war, daß der Rheinische Merkur, nachdem er, wie Görres sagt, „in Ehren als ein deutsches Blatt gestanden, und verschmäht hatte, zu einer königlich preußischen privilegirten Zeitung herabzusteigen", schon 1816 aufhören mußte. Nun schrieb Görres über Deutschlands künftige Verfassung, und forderte zur Opposition auf; er klagte über die wieder hereinbrechende nationale Gleichgültigkeit der Deutschen, und wollte ein Reich, ähnlich wie Stein, mit einem Kaiser an der Spitze.

Er konnte sich aber politische Freiheit nur im mittelalterlichen Sinne, als ständische Freiheit denken, dem Beamtenwesen gegenüber, wie das sich in der Koblenzer Adresse aussprach, in welcher Papstthum und Feudalwesen von ihm beantragt wurden, so daß der Staatskanzler gesagt haben soll: „Herr Professor, Ihre Forderungen sind nicht zu erfüllen, wir können jetzt dem Adel nicht mehr diese Rechte, die Sie verlangen, einräumen, die Zeiten sind vorbei." Der Geheime Rath Schmalz durfte schon gegen den Tugendbund eine 16 Seiten lange Broschüre schreiben, in welcher er auseinandersetzte, „daß der Tugendbund gar nichts gewirkt, im Gegentheile geschadet habe, indem er eine dem Staate drohende Gefahr, Uebertreibung und Schwärmerei in die Welt gebracht habe. Es sei nichts grundloser als die Meinung, die Begeisterung der Nation habe im Befreiungskriege so gewirkt; das Volk habe auf Befehl des Königs nur seine Pflicht gethan und die Begeisterung mehr Störung verursacht, als Nutzen gestiftet." Was muß dieser Mann für einen Begriff gehabt haben von einem Volke, das für seine Freiheit in den Tod geht, der die Begeisterung der Vaterlandsliebe und Aufopferung fürs Allgemeine zu einem äußeren Gebote herabsetzt! Wie hohl und leer muß dieser Mensch gewesen sein, und — doch glaubte man ihm. — Eine Entrüstung ging durchs ganze Vaterland ob solcher Schmähreden. Aber der Geheime Rath stand nicht allein, er hatte eine starke Partei, für die er schrieb und der er den Weg in die Oeffentlichkeit bahnte. Viele schrieben gegen ihn; auch Schleiermacher fuhr auf ihn los, wofür er aber aus seiner Geschäftsthätigkeit bei der Ministerialbehörde austreten mußte. Als die Erbitterung zu sehr wuchs, sah der König sich genöthigt, den Schriftwechsel zu untersagen:

„Kann Freiheit, Vaterland euch schrecken,
Gejauchzt aus voller Jünglingsbrust?
Der Riesengeist ist's, den zu wecken,
Doch nicht zu bannen ihr gewußt."

Wir haben also gleich eine Partei des Rückschrittes und des Fortschrittes, welcher Zwiespalt sogar in den höchsten Behörden vorhanden war. Den Anstoß mit zu dem Zurückgehen auf die alte gute Zeit gaben sicherlich die provisorischen Ständever-

sammlungen, welche von selbst in die feudalistischen Bestrebungen zurückfielen; wogegen sich nun der Geist der Bildung und Befreiung, der aus den Kammern vertrieben worden, in die jugendliche gelehrte Welt flüchtete, die freilich nicht politisch gebildet war und allerlei Theorieen aufstellte, wonach die deutschen Staaten eingerichtet werden sollten. Es war damit zugleich ein Rückblick auf die politischen Zustände unserer Vorfahren verbunden, die aber auf unsere Gegenwart so wenig, als die mittelalterlichen Zustände passen. Die alte deutsche Gemeindeverfassung verhält sich zu der neuen constitutionellen wie ein neugeborenes Kind zu einem erwachsenen Manne. Es fehlte der lieben Jugend an politischer Erkenntniß, wie den Ständen; nur mit dem Unterschiede, daß dies bei der Jugend verzeihlich war. Schlimm genug, daß die Jugend, wenn auch unbestimmt, excentrisch wieder an die Einheit Deutschlands erinnern und den freien Sinn bewahren mußte; und traurig, daß dieser jugendliche Sinn die Veranlassung wurde — freilich von Vielen gern gesehen — daß die Regierungen nun vereint Alles thaten, um das politische Streben zu dämpfen und Alles, was sie im Geiste des Befreiungskrieges selbst ins Leben gerufen, als verderbliche Meinung anzusehen und zu bezeichnen anfingen. Vor und während des Befreiungskrieges war die Politik der Regierungen großartig; nach demselben wurde sie kleinlich, eine Aenderung, die zum Theil durch das Benehmen der Stände herbeigeführt wurde. In der deutschen Jugend lebte aber die Erinnerung an die große nationale Erhebung fort. Sie glaubte die Wiedergeburt Deutschlands, welche die Regierungen, wie sie meinten, einseitig und laß betrieben, im wahren Sinne der Einheit des deutschen Vaterlandes verwirklichen zu müssen. Das Gefühl der Einheit wurde aber zunächst zur Abstraction des Denkens, welches Urtheilen ist. Natürlich verfiel die Jugend am meisten in diese Abstractionen, und dies war sehr verzeihlich; denn sie war durch den Befreiungskrieg in eine ganz ungewöhnliche Sphäre erhoben worden, da sie sonst noch nicht im wirklichen Leben steht, sondern sich erst auf dasselbe vorbereitet. Aus dieser Vorbereitung war sie aber heraus- und in die Reihen der Krieger eingetreten, freiwillig, von den Universitäten, aus

den Handlungscomptoiren, aus den Werkstätten, hinter dem Pfluge weg — von diesen mehr oder weniger engeren Kreisen machte sie sich los, und half das Vaterland befreien. Nun hatte sie Thaten vollbracht, und welche herrliche Thaten! Die That aber giebt Selbstgefühl und Selbstbewußtsein, und dies konnte natürlich auf nichts Anderes gerichtet sein, als auf das Volk, auf den Staat. Die Regierungen waren veranlaßt worden, Versprechungen zu machen, sie hatten in der Noth das allgemeine Gefühl selbst hervorgerufen. Auf den Universitäten gab sich dies Selbstgefühl ein Organ in der Burschenschaft, deren Mitglieder größtentheils ihr junges Lebeu dem Vaterlande freiwillig dargebracht hatten, aber von den Kugeln der Feinde verschont geblieben waren. Hätten sie dies und die große Erinnerung vergessen sollen und können? Nimmermehr, es wäre Verrath an dem Geiste gewesen, der sie zur Aufopferung beseelt hatte. Dies Selbstgefühl hätte viel Heil bringen können; aber da die Jugend noch nicht die Wirklichkeit erfahren hatte, und sich deshalb ihre Ideale machte, kam sie mit der Wirklichkeit in Collision. Man hätte es wissen können, daß die Jugend jene nicht kenne, aber man schien es nicht wissen zu wollen. Viele behaupten, die Jugend wäre mißleitet worden von Alten, die sich dazu hergegeben, und jene, als die Sache schlimm ging, Preis gegeben hätten. Es wäre abscheulich. — *)

Freilich den Staat und seine innere Organisation, so wie seine geschichtliche Basis, das Alles konnte die Jugend nicht kennen, sie sollte es erst studiren; aber sie wußte recht wohl, wofür sie sich geopfert hatte. So war die Jugend im Widerspruche: erstens sich geopfert zu haben für die Wirklichkeit, praktisch; aber theoretisch diese Wirklichkeit nicht nach ihrem wahren Wesen erkannt zu haben. Das vermochte sie nicht, dazu hatte man ihr keine Zeit gelassen, und dazu nahm sie sich auch keine Zeit. Sie befand sich, wie gewöhnlich, so auch hier im Widerspruche zwischen Ideal und Wirklichkeit. Der Jüngling hat seine Ideale, und es ist schlimm, wenn er dieselben nicht hat, aber die Wirklichkeit ist ihm noch fremd. Er meint deshalb seine Ideale verwirklichen zu müssen, aber — die Wirklichkeit ist schon da. Das

*) Ueber den Einfluß des Tugendbundes auf die Burschenschaft ist bis jetzt noch nichts Bestimmtes ermittelt worden.

Ideal ist das Sollen, die Wirklichkeit das Sein; was ich mir denke, und wie ich es mir denke, so soll es sein. Da ist alle Vernunft in meinem Denken oder ist das Sollen, und die Wirklichkeit wird als vernunftlos angesehen, worin erst Vernunft hineingebracht werden soll. Das ist aber der Widerspruch. Es ist Vernunft in der Wirklichkeit, nur nicht subjectiv, wie in meinem Denken, sondern objectiv. Gehe ich daher nicht zur Anerkennung der Vernunft in der Wirklichkeit fort, so bleibe ich mit derselben in Entzweiung. Ist nun die Wirklichkeit hier der Staat, so mache ich mir diesem gegenüber mein Ideal vom Staate. Dies war Bildung der Zeit, nicht blos Vorstellung der Jugend. Kant und Fichte faßten zwar die Idee, aber subjectiv: die Vernunft in der Wirklichkeit sollte erkannt werden. Es blieb aber beim Sollen: sie setzten die Wirklichkeit der Vernunft entgegen. Dem wirklichen Staate setzte Fichte einen unwirklichen entgegen, ein Ideal vom Staate. In den Reden spricht er von einem geschlossenen Jugendstaate — einen solchen wollte die Jugend verwirklichen — und hinsichtlich der politischen Wirklichkeit spricht er von einem geschlossenen Handelsstaate. Der Mann, welcher jenes Fichte'sche Ideal verwirklichen wollte, war Jahn*). Ob er die kritische Philosophie so besonders kannte, ob er überhaupt je Notiz von der Philosophie genommen hat, weiß ich nicht; hindert aber auch nicht, daß er jenes Ideal zu verwirklichen strebte. Es lag überhaupt in der Zeit das Ringen und Schwingen, das Rennen und Reden — kurz das Turnen trat hervor. Die Regierung genehmigte nach

---

*) Varnhagen sagt in den Denkwürdigkeiten: „Jahn nannte man den Alten im Barte. Als Haupt der Turner gebot er über eine große Schaar meist kräftiger, erregbarer Jünglinge, und darunter die edelsten und bravsten. Seine und seiner Jünger Gesinnung war gerad und fest, und so ungelenk und starr, als ihre Körper geschmeidig waren. In der Zusammenhaltung aller Kräfte auf Einer beschränkten Bahn lag zum Theil die Stärke dieser eigenthümlichen, durch ganz Deutschland ausgebreiteten Genossenschaft. Ich glaube, er zum wenigsten wußte, was er wollte, und hatte sein Ziel klar vor Augen; daß er, als die Zeitumstände es als ein Unmögliches erkennen ließen, sein Streben aufgab, zeigt aufs Neue von seiner Einsicht. Sein Charakter und seine Erscheinung wirkten auf das Volk, und seine Beredtsamkeit hatte etwas Körniges und Hartes, das ungemein in die Gemüther drang."

dem Frieden die Aufnahme der Turnkunst in den öffentlichen Unterrichtsplan. Die Absicht Jahns war, die körperlichen Kräfte der Jugend zu üben, glühende Vaterlandsliebe und echt deutsche Gesinnung in ihren Herzen zu entzünden und zu nähren. Gewiß eine edle Absicht! Das Turnwesen wurde aber bald abstract und exclusiv. Wer nicht naturgemäß, derb und deutsch war, wurde verspottet und verhöhnt. Man eiferte gegen alles Ausländische in Sprache, Sitte, Tracht, Speise und Trank. Das alles hatte Fichte in den Reden als Neigung zur Ausländerei bezeichnet und verwerflich genannt. Besonders wurde der glühendste Haß gegen Frankreich gepredigt. Die Schlachttage des Befreiungskrieges wurden als vaterländische Feste gefeiert, auf den Bergen Octoberfeuer angezündet und Lieder gesungen, die mit dieser Gesinnung sympathisirten. Die Gegner nannten es Deutschthümelei, und sie war es wirklich. Das 7te Turngesetz war fanatisch, es machte einen Staat im Staate, es ging consequent darauf los, ohne daß man gerade sagen kann, Jahn habe die bestimmte Absicht dabei gehabt. Das Turnen verlor seine Naivetät, es wurde eifernd und kam mit dem wirklichen Staate in Collision. Jahn dachte nicht daran, daß der wirkliche Staat nicht geschlossen, sondern vielmehr nach anderen Staaten hin aufgeschlossen ist. Daß der Staat in Verbindung steht mit anderen Staaten, auf welche er sich bezieht, daß die Staaten und Völker in Zusammenhang mit einander sind, daß ihre Wirklichkeit gegenseitig und nicht einseitig ist, davon hatte Jahn keine Idee; es liegt doch so nahe. Natürlich, daß ihm Nichts recht war und er alles Wirkliche umkehren wollte. Manches war recht gut gemeint, z. B. eine allgemeine Volkstracht. Es muß sich aber jeder tragen und kleiden können, wie er will; nur Sklaven und Züchtlinge werden gekleidet. Jeder sollte eine Handarbeit erlernen, diesem Vorschlage aber widerstrebt der Unterschied der Stände und die Neigung der Einzelnen. Auch die Mädchen sollten turnen lernen, Amazonen werden und schießen lernen, „um nicht kunstgerecht wehrlos zu sein und beim Knalle des Gewehres zusammenfahren wie Gänse beim Donner.“ Jeder soll über den Staat unterrichtet sein, und um Staatsbürger werden zu können, erst ein Examen bestehen. Um etwas im Staate werden zu können, muß man examinirt werden, aber nicht um überhaupt im Staate zu leben und

zu sein. Würde man demnach aus einem Staate in den andern reisen, so müßte man, um eingelassen zu werden, sich erst über den Staat, in welchen man geht, an der Grenze examiniren lassen, und dies blos um die Reise machen zu dürfen, weil der Staat ohne Connex mit dem andern vorgestellt wird. Diese ganze Richtung verlor sich in Abstractionen und selbst der That nach, in der besten Meinung, dem Vaterlande einen Dienst zu erweisen. Die Folge davon war, daß der Geist der Jugend von vielen Seiten her als gefährlich geschildert wurde. Was im Befreiungskriege Pathos gewesen, suchte die Jugend in ihrem Kreise zu verwirklichen: sie faßte die Idee einer allgemeinen Burschenschaft, dem Nachbilde der Einheit des Vaterlandes gegen die Landsmannschaften, worin sie die Zersplitterung desselben sah. In Berlin und Jena wurden zuerst freie Vereine gestiftet, aus Liebe zu dem deutschen Vaterlande, und Jahn ging seinen jungen Freunden mit Rath und That zur Hand.

Der Krieg hatte die Endlichkeit und Nichtigkeit des irdischen Lebens allgemein zum Bewußtsein gebracht und dadurch den religiösen Sinn wieder allgemeiner erweckt. Die Fürsten waren durch die Errichtung des heiligen Bundes in Erweckung dieses Sinnes vorangegangen. In dieser Stimmung waren die Gemüther, als die Gedächtnißfeier des dritten Jahrhunderts der Reformation eintrat, welche Feier schon an sich eine volksthümliche Bedeutung hatte. Von der Jenenser Burschenschaft gingen Einladungsschreiben an alle deutsche Universitäten aus, sich zur Feier des Reformationsfestes auf der Wartburg zu versammeln, und zwar an dem deutschen Befreiungstage, dem 18. October 1817. Hier wurden Reden gehalten und Luthers „Veste Burg" gesungen. Es war der allgemeine Wunsch, daß die erhebenden Gedanken, die sie hier zusammengeführt, auch in Zukunft alle deutsche Hochschulen zu einem höheren Ganzen vereinigen möchten. Nun wurden die Octoberfeuer angezündet, gejubelt und geredet und gesungen. So weit Alles gut. Nun sollte aber das Feuer nicht blos das Holz verzehren, sondern auch des Herrn Geheimen Rath Schmalz sämmtliche Werke, des Herrn von Haller Restauration der Staatswissenschaft und andere Bücher, dazu einen österreichischen Korporalstock, einen hessischen Zopf und einen preußischen Gardelieutenants-Schnürleib. Das war ein politischer Brand,

von jugendlichem Uebermuthe angezündet, und ging über die Unbefangenheit hinaus. Man hätte die Sache nicht beachten können, allein es gab Viele, die von Revolution redeten, von planmäßiger Verschwörung, von Umsturz der Ordnung, woran die Jugend gar nicht dachte, und wenn es so gewesen wäre, gewiß nicht so öffentlich und ungescheut verfahren hätte. Der Zweck der Burschenschaft war zu Anfang kein politischer; er wurde es erst, als sie den Staat ihr feindselig gesinnt glaubte. Der österreichische Beobachter sah im Wartburgfeste ein unverzeihliches politisches Vergehen; er erklärte: „daß die Theilnahme von Jünglingen an dem öffentlichen Leben ein Verbrechen sei." Das konnte sich die Jugend nicht vorstellen, die für das Vaterland gekämpft und geblutet hatte und der man diese Theilnahme am öffentlichen Leben nicht zum Verbrechen angerechnet.

Dazu kam aber noch, daß damals Kotzebue sich als russischer Geheimer Rath in Mannheim aufhielt und beauftragt war, über litterarische und gesellschaftliche Zustände in Deutschland dem Kaiser zu berichten. Ein solcher Bericht kam in Ludens Hände, der ihn mit beißenden Bemerkungen abdrucken ließ. Es entspann sich zwischen beiden ein Streit, welcher die Wendung nahm, Kotzebue sei ein russischer Spion und Feind und Verräther des deutschen Vaterlandes. Kotzebue machte nun seine Sache, die ihn zunächst blos persönlich anging, zur Sache der russischen Regierung, und so kam die Diplomatie noch dazwischen. Der Aachener Congreß versammelte sich und hier überreichte der Fürst Stourdza die bekannte Denkschrift über die öffentlichen Angelegenheiten in Deutschland, in welcher er diese als durchaus revolutionair schilderte, und welche Schrift auf die Fürsten den tiefsten Eindruck machte. Die Erziehung müsse den Philosophen und Revolutionären entzogen, und frommen Männern in die Hände gegeben werden, der Forschungsgeist müsse unterdrückt werden, und an dessen Stelle gläubige Gottesfurcht treten. Die Schrift war dem Kaiser Alexander gewidmet, der sie unter die Diplomaten des Congresses vertheilen ließ. Der Unwille, den diese Schrift im Volke erregte, war allgemein; es erschienen gleich viele Gegenschriften. Der Graf Bochholtz aus Westphalen, damals Student in Jena, forderte den Fürsten zum Duell wegen seiner Verleumdungen gegen die deutschen Universitäten, aber Stourdza nahm Reißaus. Alles dies erhitzte die ju-

gendlichen Gemüther, die noch dazu durch den Klubb in Jena in ihren Vorstellungen bestärkt wurden. In diesem Klubb war Karl Ludwig Sand aus Wunsiedel, von Jugend auf schwärmerisch gestimmt, was seine Eltern schon oft besorgt gemacht hatte. Die Aufopferung fürs Vaterland war noch immer in den Gemüthern lebendig; aber ohne den offenen Kampf gegen den Feind ist sie eine Abstraction. Sand faßte den entsetzlichen Entschluß, Kotzebue, „den russischen Spion", zu ermorden, und durch diesen Mord sein eigenes Leben zur Rettung des Vaterlandes zu opfern. Görres schrieb gleich: „Deutschland und die Revolution." Er sagt darin: „Wie ein Blitz schlug die That in das Volk ein, seit den Jahren der Erhebung war nichts geschehen, was es so ergriffen hätte. Was lange unverständlich war, nach Verständigung gerungen, hatte jetzt das Wort gefunden, eine blutige That war wieder der Punkt geworden, in dem die Gedanken Aller sich versammelten, und die Meinung war schnell über das Ereigniß einverstanden: Mißbilligung der Handlung bei Billigung der Motive, erneutes Gefühl der Nähe der ewigen Gerechtigkeit in allen menschlichen Dingen, ein helles Schlaglicht über den Zustand des Vaterlandes hergeworfen und erneuerte lebendige Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten waren die Resultate der allgemeinen Bewegung. Die Meinung hatte ein großes Stufenjahr zurückgelegt, ein tiefer Ernst war über die Zeit gekommen, die seither mehr spielend sich mit den Ereignissen abgegeben." Alle Turnplätze in Preußen wurden geschlossen und Jahn am 14. Juli in Berlin arretirt. Man begann an eine Verbindung zu glauben, die eine allgemeine Umwälzung bezweckte, und verhaftete daselbst viele Studenten, welche dem Wartburgfeste beigewohnt hatten.

Werfen wir einen Blick auf die unglückselige That Sands, so sollte sie nach ihren Motiven eine politische That sein. Freilich wurde sie eine politische That, aber in ganz anderm Sinne, als Sand beabsichtigte. Forschen wir daher nach den Motiven und betrachten zugleich Sands Persönlichkeit, die von derselben unzertrennlich scheint. Sand studirte zuerst in Erlangen, und fand sich von dort aus zum Wartburgfeste ein. Bei dieser Gelegenheit verbreitete er eine Schrift, in welcher die Idee einer allgemeinen Burschenschaft auf deutschen Universitäten entwickelt gewesen sein soll. Aber damit hörte seine Thätigkeit in Erlangen auf. Als er nach Jena

kam, fand er viele Gleichgesinnte, junge, feurige Köpfe, und Talente, die ihn weit überragten, Karl Follenius, Witt u. A. Sand hatte keine solche ausgezeichnete Gaben, aber einen starken Willen. Am besten lernen wir ihn aus seinem Tagebuche kennen; wir sehen daraus, daß er auf die ihm vorgelegten Fragen gewöhnlich in allgemeinen Formeln antwortete. Er hatte besonders den Wahlspruch der Turner im Munde: „frisch, frei, fröhlich, fromm", oder: „die deutsche Sprache erstehe", „das wahre Ritterthum erblühe", das „deutsche Land sei frei", „der deutschen Freiheit eine Gasse." Er sagt im Tagebuche von sich selbst: „Aus eigener Ueberzeugung in eigener Art leben wollen, mit unbedingtem Willem, außer welchem in der Welt vor Gott mir nichts eigen ist, im Volke den reinen Rechtszustand, d. h. den einzig gültigen, den Gott gesetzt hat, gegen alle Menschensatzung auf Leben und Tod zu vertheidigen, die reine Menschheit in mein deutsches Volk durch Predigen und Streben einführen zu wollen, das dünkt mir ein unbedingt Anderes, als dem Leben, dem Volke zu entsagen." — „Dank dir, o Gott, für diese Gnade! O welche unendliche Kraft und Segen verspüre ich in meinem Willen, ich zittere nicht mehr. Dies ist der Zustand wahrer Gottesähnlichkeit!" Wir sehen, er rang zunächst damit, sich von allem fremden Einflusse, von aller Autorität loszumachen. Es gelang ihm auch, aber nicht ohne Kampf. Der Gedanke an ein Märtyrerthum, an ein Hingeben des Lebens für sein Idee, bewegte ihn schon früh. Er schrieb von Erlangen aus einem seiner Freunde: „Nach Freiheit wollen wir ringen, und also wollen wir uns nicht durch das Drohen des Todes bändigen und zügeln lassen, der ja doch die höchste Freiheit ist. Lebend wollen wir jenen knechtischen Seelen eine Pest sein, und todt wollen wir sie uns nachziehen." Im Tagebuche vom 5. December 1818 finden wir folgende Worte: „Ich will meinen Willen, das höchste Geschenk Gottes, das einzige Eigenthum, recht erkennen, und mit ihm mir all das Unendliche aneignen, was du um mich her zur Bewährung und Selbstschöpfung gelegt hast. Alle Gnade verwerfe ich, die ich mir nicht selbst erwerben muß; jede Gnade ungewollt ist für mich keine, hebt sich in sich selbst auf. Der Ueberzeugung nicht entschieden zu leben, an Furcht und Menschensatzung sich kehren, nicht sterben für sie,

ist hündisch, ist die Schlechtigkeit von Millionen in Jahrtausenden." Er erklärte vor dem Untersuchungsrichter: „dem freien Willen muß ich nachleben und das, wozu meine Ueberzeugung sich selbst bestimmt hat, muß ich ausführen, sollte ich gleich untergehen, und mir völlige Verhöhnung zu Theile werden." Ferner: „ich müßte ein feiger Tropf sein, wenn ich nicht Mannes genug wäre, das, was ich als wahr anerkannt habe und wovon mein Seelenheil abhängt, wie vor einzelnen Menschen, so auch vor geistlicher Macht nach Kräften zu vertheidigen und vertreten zu wollen." Die erste Aeußerung, wo die Reflexion über den Willen und die Freiheit anfängt in Entschluß überzugehen, ist in seinem Tagebuche vom 15. Mai 1818 aufgezeichnet. Er sagt daselbst: „Wenn ich sinne, so denke ich oft, es sollte doch einer muthig über sich nehmen, dem Kotzebue, oder sonst einem solchen Landesverräther das Schwert ins Gekröse zu stoßen." Das ist zunächst nur ein Gedanke von ihm, ein bloßer Einfall, der bei ihm aber zum festen Entschlusse und zur That reift, als Kotzebue die Stourdza'sche Schrift vertheidigte. Er schreibt am letzten Tage des Jahres 1818 in sein Tagebuch: „Soll es etwas werden mit unserem Streben, soll die Sache der Menschheit aufkommen in unserem Vaterlande, soll in dieser wichtigen Zeit nicht alles wieder vergessen werden und soll die Begeisterung wieder aufleben im Lande, so muß der Schlechte, der Verräther und Verführer der Jugend, A. v. K. nieder. Dies habe ich erkannt; bis ich dies ausgeführt habe, habe ich nimmer Ruhe, und was soll mich trösten, bis ich weiß, daß ich mit ehrlichem Willen mein Leben daran gesetzt habe." Dieser Entschluß befestigte sich immer mehr in seiner Seele und er verfaßte nun mehrere Schreiben. Das erste ist: „An alle die Meinigen" überschrieben. Darin heißt es: „Das ist unstreitig der höchste Jammer in unserem Erdenleben, wenn die Sache Gottes — Befreiung des Vaterlandes — durch unsere Schuld in ihrer ganzen Entwickelung Stillstand nimmt; dies für uns der entehrendste Schimpf, wenn all das Schöne, was von Tausenden kühn erstrebt wurde und wofür sich Tausende kühn geopfert haben, nun als ein Traumbild, ohne bleibende Folgen, in trübem Mißmuthe wieder entschlafen, wenn die Reformation der alten abgelebten Art jetzt wieder auf halbem Wege verknöchern sollte." Er

schloß dies Schreiben mit den Worten aus einem Körnerschen Gedichte:

„Das letzte Heil, das höchste, liegt im Schwert,
Drück dir den Speer ins treue Herz hinein,
Der deutschen Freiheit eine Gasse."

In einem andern Schreiben unter der Aufschrift: „Proklamation und Todesstoß dem August von Kotzebue", heißt es: „Ich hasse nichts mehr, als die Feigheit und Faulheit der Gesinnung der Tage. Ein Zeichen muß ich Euch geben, weiß nichts Edleres zu thun, als den Erzknecht und das Schutzbild dieser feilen Zeit, den Verderber und Verräther meines Volkes, August von Kotzebue, niederzustoßen." Endlich fertigte er zu diesem „Todesstoß" noch ein „Todesurtheil" an: „Kotzebue sei der Verführer der deutschen Jugend und der Verderber der deutschen Geschichte gewesen, und da so viele Stimmen nicht gehört worden und kein schützendes Gericht hätte fördern können, so trete er (Sand) im Volksgefühle gegen ihn auf, um das Gesetz des Volkes und des Reiches an ihm zu vollziehen." Während der ganzen Untersuchung verharrte er dabei, den von ihm an Kotzebue verübten Mord, als eine Pflicht gegen sein deutsches Vaterland und als eine tugendhafte, gottgefällige Handlung zu betrachten. Er vertheidigte sich selbst mit folgenden Worten: „er habe die That für das Höchste des Vaterlandes gethan, dessen sich trotz der vielen Anklagen Niemand angenommen habe." Er glaubte sich in sofern gerechtfertigt und straflos, „weil er gethan, was andere Gerichte nicht gethan und in den Zeitverhältnissen nicht hätten thun können. Kotzebue habe sich ihm als der ergrimmteste Feind gegenübergestellt. Es sei ein Zustand der äußersten Nothwendigkeit gewesen. Da die Regierungen nicht helfen konnten — aus politischen Rücksichten gegen Rußland, in dessen Dienst Kotzebue stand — sei es die heilige Pflicht jedes Einzelnen geworden, der Willen und Kraft gehabt, sich in den Kampf einzulassen. Kotzebue habe sein (Sands) Privatleben so verbittert, daß er (Kotzebue) ihn mehr als einmal getödtet. Das Vaterland habe er verspottet und verrathen, es wäre unmöglich gewesen, etwas durch Schriften gegen ihn auszurichten, weil all die weiblichen Wesen mit ihm geweint (wegen seiner Rührstücke) und ihn angebetet hätten. Er habe so viel Anklang gehabt, daß ein Einzelner nicht habe daran denken

können, diesen Mann mit der Feder zu besiegen; wenn er also seinen Unfug forttreibe, so könne sich der Einzelne in diesem Zustande der Noth nicht anders helfen, als mit der Aufopferung seines Lebens." Sand starb in dieser Ueberzeugung; weder Richter, Geistliche, Freunde, noch seine eigenen Eltern waren im Stande, andere Gefühle in ihm zu erwecken. Höchst merkwürdig sind seine Worte, als der Oberhofprediger Koch ihn fragte, ob er keinen Haß gegen die Härte des Gesetzes und gegen seine Richter, als die Organe des Gesetzes empfinde? „Ich weiß nicht," antwortete er, „war es in der Nacht oder diesen Morgen, daß wieder das freundliche Bild vor meine Seele trat, daß die Nothwendigkeit zuletzt den freien Willen der Vernunft innig vereinigt und nur einen und denselben Weg mit ihr geht."

Das gerade Gegentheil in jeder Beziehung war August von Kotzebue. Er war ein Lebemann und brauchte deshalb viel Geld, das er sich auf alle mögliche Art zu verschaffen suchte. Ohne Charakter, wie er war, verkaufte er seine Feder dem, der am meisten bot, und nahm es mit den Worten: Tugend, Freiheit, Vaterland, nicht sehr genau. Kotzebue besprach damals leichtsinnig und leichtfertig die letzte Aufwallung des deutschen Nationalgefühles und trieb seinen Spott damit. Er hatte nur Augen für das Lächerliche in dem Treiben der Altdeutschen, wie sie gewöhnlich genannt wurden; das Höhere darin übersah er. Das mußte besonders die Jugend verletzen, die dieses Wesen und Treiben förmlich zu ihrer Religion gemacht hatte. Als Correspondent der russischen Regierung berichtete Kotzebue an dieselbe über deutsche Zustände in sogenannten Bülletins. Er berichtete aber in übelwollendem Sinne, verleumdete die deutsche Jugend und verleumdete Männer, welche sie hoch in Ehren hielt. Um die Stellung Kotzebue's im Solde der russischen Regierung richtig zu würdigen, so gehörte er zu denjenigen Leuten, welche jene Regierung unter dem Namen „Correspondenten" öffentlich außer ihren Diplomaten in allen Ländern Europa's unterhielt, die ihre Berichte über das litterarische und wissenschaftliche Treiben dieser Länder abstatten mußten. Ein geheimer Spion Rußlands, wie man gesagt hat, war er nicht. Er gab ein litterarisches Wochenblatt heraus, und machte darin mehrere Ausfälle gegen den deutschen Charakter. Eines dieser gehässigen Bülletins war durch Nachlässigkeit des

Abschreibers in fremde Hände gekommen und in der Oppositionszeitung abgedruckt worden. In Frankreich hätte man ihm ein Charivari gebracht, in England hätte man ihn mit faulen Aepfeln oder faulen Eiern beworfen: er wäre von vorn herein eine lächerliche Personage gewesen, einer großen Nation gegenüber. Ueber die Stourdza'sche Schrift und das Verhältniß Kotzebue's zu derselben urtheilte Sand in dem schon erwähnten Sinne: „es sei darin beabsichtigt, Deutschland in einen Zustand zu versetzen, wie nach dem westphälischen Frieden, nämlich abhängig von fremdem Einflusse, ohne Selbstständigkeit, unter sich zerrissen und ohne politische Macht. Kotzebue habe wiederholt geschrieben, dagegen dürfe Niemand etwas sagen, da jene Schrift die Gesinnung des russischen Kaisers ausdrücke. Kotzebue habe die Russen gleichsam nach Deutschland hineingesungen, indem der Zweck seiner letzten Stücke immer gewesen sei, das gebildete europäische Leben als gering darzustellen vor der Heldennation, die jetzt komme, alles durch ihre Art zu erlösen. Was Jemand gegen Kosacken und Baschkiren gesprochen, habe er immer als eine Versündigung an der russischen Regierung dargestellt, und fortwährend behauptet, daß Deutschland seine Befreiung allein den Russen verdanke. Kotzebue habe die deutsche Freiheit unter die Russen stellen wollen. Diesen Nothstand des deutschen Vaterlandes zu heben, sich zu wehren gegen die von Osten andrängende Gefahr, habe es aber an Kraft und Willen gefehlt. Die dazu berufen gewesen, seien durch politische Rücksichten gehindert worden. Es sei deshalb die Verpflichtung für die Einzelnen eingetreten, was die deutschen Fürsten versäumt oder unmächtig gewesen zu thun, statt dieser zur Rettung und zum Heile des gemeinsamen Vaterlandes zu wagen." Aus dem Schreiben „an seine Freunde in Jena" ergiebt sich: „daß Sand keine Mitwisser und Mitschuldige gehabt", daß der Gedanke, Kotzebue als den vermeinten Verräther des Vaterlandes zu morden, und der Entschluß einzig und allein in seiner Seele entstand, und von ihm, ohne Jemand von seinem Vorhaben etwas zu sagen, ausgeführt wurde.

Sand, so ergiebt es sich aus den angeführten Aussprüchen, war, wie jeder Andere, mehr oder minder, ein Kind seiner Zeit und bewegt von dem Inhalte derselben. Der Befreiungskrieg, und deshalb das Gefühl der Freiheit des Vaterlandes, war noch

in allen Gemüthern frisch und lebendig, ein neues Volksbewußtsein war erwacht, aus dem heraus unser Volk zum ersten Male gehandelt. Es hatte sich frei gemacht von dem übermüthigen Feinde und seine Selbstständigkeit von Neuem errungen. Das Gefühl der Einheit gegen den Feind hatte seine Kräfte gesteigert, so daß es aus diesem furchtbaren Kampfe siegreich hervorgegangen war. Vor Allem war es aber die deutsche Jugend gewesen, die so heldenmüthig gestritten und sich gern und freiwillig für das Vaterland geopfert hatte. Wie hätte das Pathos des Geistes der Befreiung nicht in den jugendlichen Gemüthern lebendig bleiben sollen, für das sie gestritten und gelitten hatten? Es wäre Leichtsinn und Verrath an dem jugendlichen Geiste der Freiheit und des Volkes selbst gewesen, welcher schon gesetzlich in der Bundesacte seinen Ausdruck gefunden, aber durch das Benehmen der ersten deutschen Ständeversammlungen verkannt und durch die reactionäre Partei, wenn nicht ganz und gar rückgängig gemacht, doch verhöhnt wurde. Wir finden, daß Sand von allen diesen Bestimmungen aber unklar erfüllt war, welche der Geist der Zeit damals zum Bewußtsein gebracht hatte. Sand war erfüllt von der Selbstbestimmung des Willens: er findet zuletzt Alles in seinem Willen, er fühlt und empfindet denselben, und das Gefühl des Willens und der Freiheit ist ihm der wahre Zustand der Gottähnlichkeit. Aus eigener Ueberzeugung will er leben, sich von keiner Autorität theoretisch und praktisch bestimmen lassen. Das ist freilich der neue Geist, nicht mehr das religiös-protestantische Princip, welches zwar die Freiheit des Geistes, aber als eine innerlich gegebene, geoffenbarte, nicht selbsterzeugte und selbstbestimmende kannte. Das ist die philosophische Autonomie der Freiheit, welche von Kant aufgestellt, von Fichte zur allgemeinen Volksempfindung, im Befreiungskriege zur allgemeinen Volkserhebung und dann zur allgemeinen Bildung der Zeit wurde. Es kommt aber bei der Selbstbestimmung des Willens und der Ueberzeugung des Menschen zugleich auf den Inhalt an, den ich meinem Willen und meiner Ueberzeugung gebe. In dieser Hinsicht nahm Sands Ueberzeugung und Wille eine falsche Wendung. Er bildete sich ein, daß Kotzebue der Verräther des Vaterlandes sei; diese Vorstellung war seine vollste Ueberzeugung geworden und erweckte in ihm den Willen und Entschluß, mit Aufopferung seines Lebens

Kotzebue aus der Welt zu schaffen. Wozu treibt ihn also seine Ueberzeugung? zum Morde: der Inhalt seines Willens und seiner That, eine Folge seiner Ueberzeugung, war der Mord. Er opfert sein Leben aus Liebe zum Vaterlande durch Mord. Die schönste, edelste Neigung wurde getrübt durch eine unedle Handlung, die Niemand vertheidigen kann. Sand war, wie von der Selbstbestimmung, nicht weniger von der Aufopferung für das Ganze erfüllt. Aber auch diese nahm eine falsche Richtung, wie seine Ueberzeugung und sein Entschluß. Er mordete den Verräther des Vaterlandes und stieß sich dann selbst den Dolch zweimal in die Brust. Der Mord ist nicht die rechte Art der Befreiung des Vaterlandes, die Aufopferung muß eine edle sein, auch in That und Handlung, wie die Liebe zum Vaterlande eine edle Neigung ist, die sich in der Aufopferung des Lebens im gerechten Kampfe zeigen, aber nicht durch Unrecht getrübt sein muß. Sand warf sich zum Rächer des Ganzen auf, wie er sagt, im Volksgefühle, um das Gesetz des Volkes und des Reiches zu vollziehen. Hat aber je ein Volk den Mord zum Gesetze erhoben? War je der Mord und selbst aus den edelsten Motiven Reichsgesetz? Er sagt, er habe gethan, was andere Gerichte nicht gethan und in den Zeitverhältnissen nicht hätten thun können. Da die Regierungen nicht zu helfen vermocht, wäre es heilige Pflicht jedes Einzelnen geworden, sich in den Kampf einzulassen. Hierin hat Sand Aehnlichkeit mit Karl Moor in Schillers Räubern, der auch in dem Wahne lebt, als wäre das Gericht ohnmächtig auf Erden, als müßte Recht und Gerechtigkeit durch Unrecht geübt und bewahrt werden. Es ist dies die blos subjective, abstracte Freiheit und Ueberzeugung, die in Collision mit der Welt und Wirklichkeit das Schicksal ihrer selbst wird. Der Unterschied zwischen Karl Moor und Sand ist nur der, daß jener zum Bewußtsein über sein Unrecht kommt, sich bekennt, während Sand mit der Ueberzeugung stirbt, daß er kein Unrecht, sondern vielmehr seine heiligste Pflicht gethan habe. Er starb, ein trauriges Opfer seiner Zeit fürs Vaterland durch Schuld.

Diese unglückselige That, die noch dazu Nachahmer fand, hat dem Vaterlande, für welches sie ausgeführt wurde, unendlich geschadet. Diese That Sands, dieser Stoß in die Brust des vermeinten Verräthers und in seine eigene war zugleich ein Dolchstoß in das Herz der freien Bewegung. Die reactionäre Partei trium-

phirte; die Leute der Restauration freuten sich wegen der Folgen, welche die unglückselige That nothwendig herbeiführen mußte. In Carlsbad kamen alsbald die Gesandten der deutschen Bundesstaaten zusammen, um über die Mittel zu berathen, welche der weiteren Verbreitung der revolutionären Gesinnung, wie es hieß, ein Ziel setzen sollten. Das österreichische Cabinet setzte sich mit dem preußischen in Vernehmen, und man kam überein, daß die Lücken der Bundesacte in einem Sinne ergänzt werden müßten, wie es zur Erhaltung der Ordnung nothwendig wäre. Und so kam es zu den bekannten Carlsbader Beschlüssen. In Frankfurt fand am 20. September in demselben Sinne eine Bundesversammlung statt: „Als eine der vornehmsten Ursachen des Zustandes in Deutschland müsse man die Abfassung des 13ten Artikels der Bundesacte ansehen, welcher das Versprechen enthalte, daß in allen Bundesstaaten landständische Verfassungen bestehen sollen. Man habe aber weder die Zeit der Einführung derselben festgesetzt, wo sie nicht mehr bestehen sollten, noch die Form bestimmt; bei der großen Verschiedenheit der inneren Zustände der eigenen Staaten sei dergleichen unmöglich gewesen. Unter Landständen habe man nichts Anderes verstanden, als was in Deutschland von jeher darunter verstanden worden (?!), und man sei weit davon entfernt gewesen, an die Einführung irgend einer Art von Volksherrschaft zu denken, wie man sie nach fremden Mustern da und dort verlange, obwohl dieselbe mit dem Bestehen monarchischer Staaten durchaus unvereinbar sei, die doch beinahe die Gesammtheit des Bundes ausmachten. Ueber die in verschiedenen Bundesstaaten vorliegenden ständischen Arbeiten möge deshalb kein fester Beschluß gefaßt werden, bis die Bundesversammlung sich über eine der Aufrechthaltung des monarchischen Principes entsprechende Auslegung des 13ten Artikels vereinigt habe. Es hätten sich unrichtige Vorstellungen über den Umfang der Befugnisse gebildet, die der Bundesversammlung zuständen. Es liege in dem Wesen und Begriffe des deutschen Bundesvereins, daß die denselben vertretenden Behörden in Allem, was die Selbsterhaltung und die wesentlichen Zwecke des Bundes angehe, die oberste Gesetzgebung in Deutschland sei. Die Beschlüsse der Bundesversammlung müßten in Betreff der äußeren und inneren Sicherheit der Gesammtheit, der Unabhängigkeit und Unverletzlichkeit einzelner Mit-

glieder des Bundes, so wie der Aufrechthaltung der rechtlich bestehenden Ordnung allgemein verbindliche Kraft haben; es dürfte die Vollziehung derselben durch keine einzelne Gesetzgebung und durch keinen einseitigen Beschluß eines einzelnen Bundesstaates gehemmt werden." Mit diesen Worten eröffnete der österreichische Präsidialgesandte, Graf Buol-Schauenstein, die Sitzung. Es hieß weiter: „Die nächsten Gefahren, von denen die Ordnung in Deutschland bedroht sei, hätten ihre Veranlassung in den Gebrechen des Schul- und Universitätslebens. Die akademischen Lehrer hätten, statt die ihnen anvertrauten Jünglinge für den Staatsdienst zu erziehen, zu dem sie berufen wären, vielmehr das Phantom einer sogenannten weltbürgerlichen Bildung verfolgt, hätten die für Wahrheit und Irrthum gleich empfänglichen Gemüther mit leeren Träumen angefüllt und ihnen dadurch Geringschätzung und Widerwillen gegen die bestehende gesetzliche Ordnung eingeflößt." Nach dem Angriff auf die Professoren folgte einer auf die Studenten. Ich will die Worte des würdigen Gesandten hier nicht kritisiren, da sie kein wissenschaftliches Interesse haben, ich will nur bemerken, daß die anderen Gesandten zu Allem „Ja" sagten und die Anträge des österreichischen Gesandten ohne Einsprache annahmen. Die Bundesbeschlüsse, welche in der Carlsbader Minister-Conferenz schon vorberathen waren und nun gesetzliche Kraft erhielten, betrafen die Universitäten, die Centralbehörde zu Mainz wegen Untersuchung demagogischer Umtriebe in allen deutschen Bundesstaaten, und die Presse.

„Es zehrt am innern Leben
Geheimes, feines Gift;
Zu bald wird uns entschweben
So freies Wort als Schrift."

Die Bundestagsbeschlüsse machten einen erstaunlichen Eindruck, und noch dazu solche Einmüthigkeit hatte Niemand erwartet. Die Urtheile über die Zweckmäßigkeit der Maßregeln waren je nach den Ansichten verschieden. Das sah aber jeder ein, daß dadurch eine große Veränderung des öffentlichen Rechtszustandes im Vaterlande bewirkt werden mußte. Auf dem Wiener Congresse war den einzelnen Bundesstaaten die unbeschränkte Selbstständigkeit und Unabhängigkeit vorbehalten worden, der Bundesbehörde standen nur schwankende und wenig ausgedehnte Befugnisse zu; nun wurde ein Widerspruch fixirt, der zu lösen schwer ist.

Durch jene Beschlüsse wurde der Staatenbund ein Bundesstaat *). Der deutsche Bund ist die vertretende Behörde in Allem, was die Selbsterhaltung und die wesentlichen Zwecke des

---

*) Faber erklärt den deutschen Bund von vornherein für einen Bundesstaat. Er soll zwar nach der Wiener Schlußacte ein völkerrechtlicher Verein der deutschen Staaten sein, aber der Bund ist mehr als ein völkerrechtliches Bündniß, die deutschen Staaten sind im Bunde nicht aggregirt. Deutschland, sagt Faber, besitzt an ihm eine Centralgewalt, außerhalb der Bundesstaaten stehend, als eine moralische Person, die zwar mit dem Umfange einer wahren Staatsgewalt gebietet, aber doch so viel Regierungsgewalt hat, um wie der wirkliche Staat gesetzgebend, vollziehend, richterlich und polizeilich, obenaufstehend zu verfahren, und die einzelnen Länder ihren Anordnungen zu unterwerfen. Ein völkerrechtlicher Verein ist der Bund darum nicht, weil völkerrechtliche Bedürfnisse keine gemeinsame für ewig bestellte Centralgewalt kennen. Allerdings ist der Bund zu Stande gekommen durch die deutschen Fürsten zusammen, allein dies ist nur die Weise seiner Bildung und der Weg gewesen, auf welchem der Centralkörper erzeugt worden. Sein Wesen selbst ist das nicht. Er ist die Centralmacht Deutschlands, die deutsche nationale Staatspersönlichkeit andern europäischen Mächten gegenüber. Die Centralregierung des Bundes sieht einer Staatsgewalt so ähnlich, als ein Ei dem andern: er ist entstanden durch Abzug von den Regierungsrechten der einzelnen Fürsten, die allenfalls dadurch wieder ersetzt werden, daß ihre Regierungen Antheil an der gesetzgebenden Gewalt des Bundes, an den Bundesbeschlüssen haben. Der Bund ist deshalb als Corpus etwas Anderes, als die einzelnen Fürsten. Der Bund machte sich die Aufgabe, Einheit und Souverainität der Staaten in Einklang zu bringen. Er löste diese Aufgabe dadurch, daß er den Kreis seiner Macht theils aus herrenlosem Gut und solchen Rechten flocht, von welchen die große Zahl der souverainen Länder keinen Gebrauch machen konnte; theils die Länder an seiner Regierungsgewalt Theil nehmen ließ, welche freilich aus dem Eigenthum der Landessouverainität zu Gunsten des Bundes bei demselben niedergelegt wurde, und dann die einzelnen Regierungen dafür sorgten, daß sie dem Uebergriffe und dem Wachsthum der Bundesmacht eine Grenze zogen, durch die formelle Einrichtung, wie Bundesgesetze, zu Stande kamen, und dadurch die Einwirkung des Bundes auf die inneren Landesangelegenheiten Ausnahme wurde und blieb, indem sie nur an einzelnen Stellen die Landessouverainität durchbrach. Die Juristen folgerten freilich aus dem völkerrechtlichen Vereine, daß der Bund aus einem Vertrage hervorgegangen, aber daran müsse man sich nicht kehren. Der politische Sinn sei ein anderer, als der juristische, und dürfe sich damit nicht zufrieden geben. Vollwichtige Beweggründe und treibende Umstände

Bundes angeht, er ist in Deutschland zugleich die oberste Gesetzgebung. Die Beschlüsse der Bundesversammlung betreffen die äußere und innere Gesammtheit der Bundesmitglieder, ihre Unabhängigkeit und Unverletzlichkeit, und sollen daher allgemein verbindliche Kraft haben. Die Vollziehung derselben darf durch keine einzelne Gesetzgebung, durch keinen einseitigen Beschluß eines Bundesstaates gehemmt werden. Darin ist die politische Einheit des Vaterlandes, das Uebergreifen derselben über die besonderen Staaten gesetzlich bestimmt, sie soll durch keinen einzelnen Bundesstaat gehindert werden, sondern diese müssen von ihrer Particularität absehen und dürfen nur in der Gesammtheit gelten. Verhält er sich blos als einzelner Staat, so läßt man ihn in seiner Besonderheit gewähren: das heißt, seine Verfassung hat er für sich, er darf sie aber nicht in den Bund hineintragen. Der eine Staat ist monarchisch, der andere constitutionell, aber mit diesen besonderen Verfassungen und Principien sollen sie in dem Bunde nicht repräsentirt werden, sondern nur als Totalität der Staaten in Einheit mit einander. Was ist das für eine Einheit der deutschen Bundesstaaten, die ihre Besonderheit für sich behalten und nur in der Gesammtheit eine Einheit, ein Bund zusammen sein sollen? Sie ist offenbar eine Einheit, die von der Besonderheit abstrahirt, eine allgemeine, die aber weder in die Besonderung eingeht, noch aus ihr diese resultiren läßt. Es liegt blos in dem deutschen Bunde, daß die deutschen Völker und Staaten sich als eine Einheit gegen andere Nationen betrachten sollen. Die besonderen Staaten sind darin nicht nach ihrer Eigenthümlichkeit repräsentirt und anerkannt. Die Einheit ist nach Außen gut, aber nach Innen eine abstracte, unlebendige.

Der Antrag des österreichischen Gesandten war ein förmliches Manifest gegen den 13ten Artikel der Bundesacte, der

---

wären hinter den öffentlichen Verträgen, und diese ohne jene bloße Worte. Das Einheitswerk des Vaterlandes ruhe auch noch auf anderen Stützen, als auf fürstlichen Verabredungen und diplomatischen Zugeständnissen. Diese Stützen wären die natürlichen, unumgänglichen Bedürfnisse Deutschlands und die laut sprechenden Interessen seiner Länder. Auf diesen wäre die Einheit des Vaterlandes und des Bundes gebaut.

dadurch alterirt wurde. Der 13te Artikel verlangt Einführung landständischer Verfassungen, und der Gesandte, erklärt, man habe ausschließlich die alten ständischen Rechte darunter verstanden. Von nun an folgt die Reaction des Bundes in streng monarchischem Sinne gegen die Repräsentativverfassungen und der fortwährende Versuch der Umbildung derselben in provinzialständische. Hier ist der Keim und die Quelle des politischen Kampfes der Umbildung der einen Verfassung in die andere zu suchen. Es folgte schon das Jahr darauf die Wiener Schlußacte, die die Bundesacte wesentlich alterirt. Neulich hat ein freisinniger Mann in einer deutschen Kammer gesagt: „die Bundesacte war von Frohsinn, von starkem Bewußtsein, von dankbarer Erkenntniß gegen Gott, von Zufriedenheit, Wohlwollen und Zutrauen dictirt, die Schlußacte, die sie entwickeln und vollführen sollte, von Unmuth und Mißtrauen." Es fingen die demagogischen Untersuchungen an, von denen Görres im Voraus sagte, daß sie sich in 99 Theile Nichts und einen Theil Etwas auflösen würden. Die Centralgewalt des Bundes blieb in den Händen der Fürsten und wurde zur unbedingten Macht, der das deutsche Volk unterworfen wurde. Die Zusicherungen, die demselben in der Bundesacte gemacht worden, wurden in der Wiener Schlußacte von dem Rechte des Bundes und der einzelnen Regierungen ganz in den Hintergrund gedrängt. Das Recht des Bundes wurde in Allem monarchisch strenger angezogen; die Ausbildung der Landesverfassung im volksthümlichen Sinne wurde in Frage gestellt, ja das Volk insofern in ein unbedingtes Subjectionsverhältniß gebracht, als wirklich seine Rechte darin nicht geschützt sind. Die Souverainität des Bundes und der Fürsten wurde außerordentlich erweitert. Der Bund behielt sich die Auslegung der Bundesbestimmungen vor, und hielt die Veröffentlichung der Protokolle zurück. Er unterwarf die Steuerbewilligung der Landstände einer Beschränkung, die fast einer Abschaffung gleich war; überwachte die zugesicherte Freiheit des Worts in den Ständeversammlungen und knüpfte die Veröffentlichung der Verhandlungen an Bedingungen, deren Beurtheilung ganz der Regierung anheim gegeben wurde. Ja noch mehr: er hob in der Bundesacte garantirte staatsbürgerliche Rechte, wie die genannte Preßfreiheit, in den wesentlichsten

Punkten auf, und griff absolutistisch in das Verfassungswesen der einzelnen Staaten gegen seinen eignen Ausspruch ein, dem zu Folge das Verfassungswesen derselben gesetzlich überlassen werden mußte. So stand denn nach allen diesen Vorgängen die fürstliche Gewalt fest und centralisirt, aber weniger nach Außen, als nach Innen gegen das Volk da.

„Der Volksgeist, hoch beschworen
Zum Retter in der Noth,
Vergessen und verloren,
Wo bleibt er? ist er todt?"

Stark nach Außen kann der Bund nur sein in Einheit mit dem Volke; eben so wie stark nach Innen; aber es geschah wenig für das politische Wohl des Volks; denn die Fürsten hatten leider angefangen, das Volk als ihnen schroff gegenüberstehend zu denken. Es ist ein bedauernswerther Mangel, daß die Bundesacte Art. 13. und die Wiener Schlußacte Art. 55. sich blos auf die Einführung der landständischen Verfassung in den Bundesstaaten beschränkten, daß nämlich jene Verfassung blos als einzuführen articulirt wurde, ohne daß man die Zusammensetzung und die Befugnisse der Landstände, ihre Rechte und Pflichten nachträglich gesetzlich bestimmte, wie es doch mit der Militairstellung zum Bundescontingent der Fall war. — Es ist nicht zu leugnen, daß der Bund Veranlassung zu solchen Maßregeln hatte; es war leider eine Zeit des Mißtrauens zwischen Volk, Regierungen und Bund. Wenn einerseits beschränkende Vorschriften nothwendig schienen, nachdem einmal das Mißtrauen geweckt war, und der Bund glauben durfte, daß er dasselbe nicht geweckt, so ist doch andrerseits klar, daß in Einigem der Bund zu weit gegangen. Zugegeben: die Gründe des Mißtrauens gingen nicht vom Bunde und von den Regierungen aus, sondern von den sogenannten Freunden des Volks; zugegeben, daß die Erlasse des Bundes, wenn nicht zu rechtfertigen, doch zu entschuldigen sind; also daß außerordentliche Umstände außerordentliche Maßregeln erfordern mochten. — Nun aber jene Umstände vorüber sind, nun jene Zeit vorüber ist, sollten die Maßregeln aufhören. Wozu noch das Mißtrauen des Bundes, das nunmehr umgekehrt das Mißtrauen des Volks erwecken kann, wenn die Maßregeln immer noch fortbestehen sollen, wenn die Restrictiverlasse nicht aufgehoben werden? —

Zwanzigste Vorlesung.

Stein im Jahre 1808. — Dessen politisches Testament. — Edict vom 27. Oct. 1810. — Erklärung des Staatskanzlers bei Eröffnung der ständischen Versammlung in Berlin am 23. Decbr. 1811. — Cabinetsordre vom 17. Nov. 1813 über vorläufige Volksvertretung. — Verordnung vom 22. Mai 1815. — Erklärung der preußischen Regierung für die provinzialständische Verfassung. — Reaction Preußens gegen den Bund. — Die dieselbe betreffende Erklärung des preußischen Gesandten am Bundestage. — Stein in ständischen Angelegenheiten 1818. — Der General von Witzleben über Provinzialministerien. — Ansicht Wilhelm von Humboldts darüber. — Dessen Ansicht über Sachministerien. — Witzleben über Provinzialstände. — Humboldt keine Provinzialstände ohne allgemeine. — von Voß. — Einführung der Provinzialstände in Preußen. — Geschichtliche Deduction derselben. — Das Wesen der provinzialständischen Verfassung in Preußen. — Ihre historische Rechtfertigung. —

Dadurch, daß Preußen mit Oesterreich gemeinschaftliche Sache gemacht hatte, verlor es das Zutrauen der kleineren deutschen Staaten und die Hegemonie, die es im Befreiungskriege wirklich gehabt hatte. Besonders mußten die constitutionellen Staaten mit mißtrauischen Augen auf Preußen blicken, das seine Ansichten in so wesentlichen Dingen geändert hatte, denn anstatt Landstände einzuführen, führte es Provinzialstände ein, nach der Erklärung des österreichischen Bundestagsgesandten und den Septemberbeschlüssen. Der Minister Stein, dieser große Reformator und Staatsagitator zur Erhebung gegen den Feind, wünschte schon im J. 1808 in Preußen eine Repräsentativverfassung. Er hat Preußen, wie schon früher bemerkt, ein politisches Vermächtniß, sein Testament vom J. 1808 hinterlassen, was bis jetzt aber noch nicht geöffnet ist. Es war eigentlich ein Abschiedsschreiben an die preuß. Staatsbehörden, als er durch Napoleons Gebot vom Ministerium entfernt wurde; es war zugleich ein Blick in die Zukunft, begleitet von dem heißen Wunsche, daß sein Bekenntniß einst in Erfüllung

gehen möchte. Er schrieb: „Eine allgemeine Repräsentation ist erforderlich. Heilig war und bleiben mir die Rechte und die Gewalt unseres Königs. Aber damit dieses Recht und diese unumschränkte Gewalt das Gute wirken kann, was in ihr liegt, schien es mir nothwendig, der höchsten Gewalt ein Mittel zu geben, wodurch sie die Wünsche des Volkes kennen lernen und ihren Bestimmungen Leben geben kann. Wenn dem Volke alle Theilnahme an den Operationen des Volkes entzogen wird, kommt es bald dahin, die Regierung theils gleichgültig, theils in Opposition mit sich zu betrachten. Daher der Widerstreit oder wenigstens Mangel an Aufopferung für die Existenz des Staates. Wo die Repräsentation des Volkes unter uns bisher stattfand, war sie höchst unvollkommen eingerichtet. Mein Plan war daher: Jeder active Staatsbürger, er besitze hundert Hufen oder eine, er habe ein bürgerliches Gewerbe oder sei durch geistige Bande an den Staat geknüpft, habe ein Recht zur Repräsentation. Auf diesem Wege allein kann der Nationalgeist erweckt und belebt werden." Wir sehen hier ganz den Politiker. Er sagt es nicht, aber man erkennt es deutlich, die Niederlage bei Jena, die Schlaffheit des ganzen Lebens schreibt er dem Fehlen einer Repräsentativverfassung zu. Dadurch allein, sagt er, kann der Nationalgeist erweckt und belebt werden, d. h. eine solche Verfassung ist dem Geiste, seinem Begriffe gemäß. Stein wünscht die constitutionelle Monarchie für die Zukunft, ja er prophezeiet sie. Der König hatte zwei Jahre darauf in dem Edicte vom 27. October 1810 erklärt, daß er gesonnen sei, eine zweckmäßige Repräsentation in den Provinzen und für den ganzen Staat zu errichten. Der Staatskanzler erklärte am 23. Februar 1811 bei Eröffnung der ständischen Versammlungen in Berlin: „Das neue System, das einzige, wodurch Wohlstand begründet werden kann, beruhet darauf, daß jeder Einwohner des Staates persönlich frei seine Kräfte auch frei entwickeln und nutzen könne, ohne durch die Willkür eines Andern daran behindert zu werden; daß Niemand einseitig Lasten trage, die nicht gemeinsam und mit gleichen Kräften getragen werden; daß die Gleichheit vor dem Gesetze einem jeden Staatsunterthan gesichert sei, und daß die Gerechtigkeit streng und pünktlich gehandhabt werde; daß das Verdienst in jedem Stande, wo es

sich finde, ungehindert emporstreben könne; daß in die Verwaltung Ordnung und Kraft gelegt werde." Diese Gesinnung herrschte in Preußen vor dem Befreiungskriege. Selbst während des Krieges berief eine Cabinetsordre vom 17. November 1813 eine vorläufige Volksvertretung, die aus den frei gewählten Abgeordneten der Ritterschaft, der Städte und der kleineren Grundbesitzer in allen Provinzen zusammengesetzt war, um über die Vertheilung der Kriegslasten, die Erhaltung des schwer gedrückten großen Grundbesitzes und die Anordnung der bäuerlichen Verhältnisse zu berathen *). Aber diese provisorische Versammlung wußte nicht einmal ein Gutachten zu Stande zu bringen, löste sich nach langen, vergeblichen Arbeiten von selbst auf, und befriedigte weder die Erwartungen der Regierung, noch des Landes. Schon hier sehen wir den Unstern, der über den landständischen Verfassungen in Deutschland aufging. Die Regierung beharrte aber auf ihrem Entschlusse, dem Staate eine sol-

*) Bei der gewaltsamen Auflösung so vieler Verhältnisse und bei der Nothwendigkeit, mit Beseitigung früherer, zum Theil zerstörter Zustände von Neuem anzufangen, war es natürlich, daß man bei der in vielen Richtungen sich hervordrängenden Noth, die schnelle Hülfe forderte, bei den Kundigen Rath suchte. Bei Steffens „Was ich erlebte" heißt es Bd. 6. S. 284: „Hardenberg berief Deputirte aus den verschiedenen Provinzen, die eine Art Reichsstände bildeten, um mit ihm zu berathen. Ich hörte die Namen: Graf Dohna, von Schuckmann, von Altenstein, Niebuhr, Stägemann, Scharrenweber und viele andere. Was die Verwirrung, wie sie mir erschien, vermehrte, war nun auch die Macht freier Ansichten, die sich aufdrängten und nicht abzuweisen waren. In diesem Sinne hatte Stein schon Manches gethan, um den verschiedenen Ständen eine selbstständige Stellung zu geben. Die Städteordnung z. B. entwickelte einen selbstständigen Bürgerstand, der die eigenen Angelegenheiten mit einer Freiheit leitete, die man selbst in constitutionellen Staaten nicht kennt. Da entstand die Aufgabe, einen freien Bauernstand ebenfalls zu schaffen. Die Ablösung der Bauern ward jetzt eine Nothwendigkeit, die sich nicht abweisen ließ. Daß solche Unternehmung, die man schnell und entschieden einzuführen suchte, wohl auch mit der Hoffnung, dadurch die Bauern für große Opfer und eine entschiedene nationale Gesinnung zu gewinnen, stattfand, ist wenigstens zu vermuthen. Aber die Ausführung solcher Pläne war mit den bedeutendsten Schwierigkeiten verbunden: man hörte die seltsamsten Vorschläge."

che Verfassung zu geben, und es erschien am 22. Mai 1815 die königliche Verordnung über die zu bildende Repräsentation: „Es sollten Provinzialstände hergestellt, und aus ihnen eine Versammlung der Landesrepräsentanten, Reichsstände genannt, gebildet werden, die in Berlin ihren Sitz haben würden." Es wurde zugleich eine Commission zur Organisirung der Repräsentation und Ausarbeitung einer schriftlichen Urkunde als Verfassung des preußischen Staates niedergesetzt *). Aber schon im Jahre 1817 ließ die preußische Regierung der österreichischen eröffnen: „daß der König den in Preußen einzurichtenden Ständen nur eine berathende Stimme einräumen wolle." Als die Bundesversammlung im Jahre 1818 Bericht über die deutschen Verfassungsangelegenheiten forderte, erklärte der preußische Gesandte: „Se. Majestät, der König, habe eine ständische Verfassung für Preußen angemessen erkannt und die Einführung einer solchen Verfassung durch eine Verordnung vom 22. Mai 1815 Seinem Lande verkündet, noch ehe die Bundesacte den Grundsatz für alle deutsche Staaten festgesetzt habe. Es hätten zwar die Schwierigkeiten in dieser Beziehung die Gesinnungen Sr. Majestät nicht geändert, wenngleich verhindert, daß das königliche Wort bisher erfüllt werden konnte." Das Ungeschick der provisorischen Verhandlungen und das unheilvolle Jahr 1819 bewirkte, daß Preußen sich genöthigt sah, statt landständischer Verfassung provinzialständische einzuführen, und daß es nun mit dem Bunde vereint, als einem Fürstenbunde gegen die Repräsentativverfassungen reagiren mußte, die es durch seinen Einfluß

---

*) Steinacker sagt: Die deutsche Bundesacte wurde von Preußen mit unterzeichnet; aber schon einige Wochen vorher hatte eine Cabinetsordre (vom 22. Mai 1815) die Bildung „einer Repräsentation des Volks und zu dem Ende die Wiederherstellung oder neue Einrichtung der Provinzialstände" verfügt. Die nämliche Cabinetsordre bestimmte schon, daß die Repräsentantenkammer aus den Provinzialständen gewählt und in Berlin ihren Sitz haben sollte: sie verfügte endlich die sofortige Niedersetzung einer Commission, welche sich mit der Organisation der Provinzialstände und der Landesrepräsentation, sowie mit der Ausarbeitung einer Verfassungsurkunde zu beschäftigen habe. Diese Commission trat auch unter dem damaligen Kronprinzen zusammen.

auf dem Wiener Congresse ins Dasein gerufen hatte. Preußen und Oesterreich stritten sich gleich anfangs um den Vorsitz, um das Präsidium; da aber die Bedeutung blos äußerlich scheinen mochte, gab Preußen nach. An Bevorzugung in irgend einer Hinsicht konnte nicht gedacht werden, da gesetzlich jedes Bundesglied das Recht hat, Vorschläge zu machen, und der Vorsitzende verpflichtet ist, solche der Berathung zu übergeben. Nur der Feststellung der Geschäftsordnung wegen, also blos äußerlich, schien der Vorsitz eingeführt worden zu sein. Mit dem Abschlusse des Bundes trat also Oesterreich, anstatt Preußen, an die Spitze, und davon war die Folge, daß nun Preußen sich dem österreichischen Princip näher anschließen mußte. Es lag im Princip des Bundes als eines Fürstenbundes, daß Preußen, welches für den politischen Fortschritt war, das Präsidium nicht erhalten durfte, und doch an der Spitze der Bewegung danach streben mußte. Es ward bald genug gewahr, daß es die Führung und sein Pathos der Einheit Deutschlands eingebüßt und allen Einfluß, den es durch den freien Geist auf ganz Deutschland gehabt, verloren hatte. Sobald es zum Bewußtsein seines verlorenen Einflusses kam, mußte es sich auch gegen den Bund aussprechen. Und dies geschah in der That öffentlich am Bundestage selbst, im Jahre **1822**. Der preußische Gesandte sagte geradezu: „daß das Bundessystem einem in der Grundlage verfehlten Gebäude gleiche, das ungeachtet aller nachträglichen Verbesserungen nicht mehr zu dem Grade von Festigkeit und Zweckmäßigkeit gebracht werden könne, den es nach der ersten Absicht des Erbauers haben sollte." Das in der Grundlage Verfehlte ist eben, daß nicht das Volk, wie es doch auf dem Wiener Congresse einstimmiger Beschluß schien, in den Bund aufgenommen, sondern allein die fürstliche Gewalt politisch berechtigt wurde. „Preußen", sagt der Gesandte weiter, „habe von dem ersten Augenblicke der Errichtung des deutschen Bundes nie darauf rechnen können, daß für die Beförderung seines politischen Interesses aus dieser Staatenverbindung der höchst mögliche Vortheil entspringen werde. Eine solche Erwartung würde die Begünstigung der vollkommensten und zweckentsprechendsten Ausbildung der Landesform und Landesverfassung nach preußischer Ansicht vorausgesetzt haben, und diese würde nicht ohne einen

weitgreifenden Einfluß zu bewirken gewesen sein, der Oesterreichs Eifersucht erregt und alle Besorgnisse und Entgegenwirkungen der kaiserlichen unmittelbaren Staaten leidenschaftlich aufgereizt haben würde. Preußen habe sich nur darauf beschränken können, die Initiative der deutschen Angelegenheiten nach den Bestimmungen des Wiener Congresses Oesterreich zu überlassen und seine Aufmerksamkeit darauf zu richten, daß dieser Bund, der ein wesentlich nützlicher zu werden verspreche, wenigstens nicht positiv schädlich werden könne." Der Gesandte erklärt dem deutschen Bunde ins Angesicht, daß dieser Preußen keinen Vortheil bringe, vielmehr, daß er Preußen um seinen Einfluß auf die deutschen Angelegenheiten gebracht, und bemerkt zugleich naiv genug, daß der Bund vielleicht nicht preußischer Ansicht sei. Ursprünglich gewiß nicht! Aber Preußen mußte Oesterreich die Initiative der deutschen Angelegenheiten überlassen, weil der deutsche Bund sich consequent nur mit dem rein monarchischen Principe und provinzialständischer Verfassung verträgt.

In Betreff der ständischen Angelegenheiten schreibt Stein an den General von Witzleben in Frankfurt a. M. (**d. d. 2. Juni 1818**) mit Gelegenheit durch den **Dr.** Schlosser: „Sie erröthen nicht, mit der frechsten Schamlosigkeit die Grundsätze des empörenden Macchiavellismus auszusprechen und zu verbreiten. Die Bundesacte, sagen sie, verspricht im Art. **13.** den Ländern Landstände, die Bestimmung des Zeitpunktes, der Art überläßt sie der Weisheit der Regierungen: die Unterthanen haben nur ein Erwartungsrecht, der Bund keine Befugniß sie zu schützen, vielmehr ist er verpflichtet, wenn Unruhen entstehen, diese zu unterdrücken, ohne sich um die **merita causae** und den Grund der Klagen zu bekümmern. Diese Grundsätze sprach der Fürst * * und Graf * * aus, sie dienen zum Leitfaden der österreichischen und baierischen Bundesgesandtschaften, man versichert, Preußen und Hannover werde ihnen beitreten. Ich will es dahingestellt sein lassen, ob ein Cabinet überhaupt, und das österreichische insbesondere, klug handele, zu solchen Sophistereien seine Zuflucht zu nehmen; aber standhaft und unablässig werde ich behaupten, daß diese Grundsätze für Preußen unanwendbar und durchaus verderblich sind. Denn es ist ein protestantischer Staat,

in welchem seit Jahrhunderten sich ein großes, vielseitiges, geistiges Leben im Geiste der freien Untersuchung entwickelt hat. Dieser läßt sich weder unterdrücken, noch durch elende Sophismen leiten, man wird auch nicht dem Dummsten aus dem Volke glauben machen, daß es von meiner Willkür abhänge, wann und wie ich eine Verbindlichkeit zu erfüllen habe, und daß einem Nachbarstaate das Recht zustehen solle, ihn todt zu schlagen, wenn er durch Willkür und Mißhandlungen gereizt, sich widersetzt. — In Preußen sind ferner von einem sittlichen, redlichen Könige eine Folge von Zusagen ertheilt, denen man auf das Schnödeste widersprechen müßte, wenn man sich zu der Lehre des * * bekennte. — Im Jahre 1818 aber versprach der König förmlich seinem Volke eine repräsentative Verfassung zu geben, der Staatskanzler wiederholte es in allen seinen den Provinzialständen gegebenen Antworten, in dem Staatsrathe ward ein eigenes Comité für ständische Angelegenheiten bestellt, die Minister bereisen die verschiedenen Theile der Provinzen, um die öffentliche Meinung zu erforschen, Materialien über Vergangenheit und Gegenwart zu sammeln, und diese Zusagen und Versammlungen sollen ein bloßes Hazardspiel sein? In welchem Grade würde hierdurch nicht der Unwille des Volkes gereizt und die moralische Kraft des Staates gelähmt, da jene dessen Mangel an physischer Kraft, der aus seiner geographischen Lage, aus seinem wenigen Reichthum', aus seinem Unzusammenhange entsteht, ersetzen soll und ersetzen kann. Auf dieser moralischen Kraft kann unser Vertheidigungs- und unser Finanzsystem beruhen; die Bereitwilligkeit zu den großen Opfern, die beides im Kriege fordert, können nur durch Gemeingeist erzeugt werden, der nur da wurzelt, wo eine Theilnahme am Gemeindewesen statt hat. Eine solche Theilnahme allein vermag die unvermeidliche Unvollkommenheit einer Verwaltung zu bethätigen, die ausschließend Beamten übertragen ist, sie mögen einzeln oder in Collegien voranstehen, und die hauptsächlich sich in Folgendem äußern: 1) Kostbarkeit, 2) Einsamkeit, 3) Lähmung, 4) Veränderlichkeit in den Systemen, 5) Vernichtung des Gemeingeistes — statt dessen Unwille und Abneigung gegen Alles, was die Regierung unternimmt. Gemeingeist bildet sich nur durch unmittelbare Theilnahme am Oeffentlichen, er entspringt aus

der Liebe der Genossenschaft, deren Mitglied man ist, und erhebt sich durch sie zu der Vaterlandsliebe. Hat der reine Büreaukratismus diese Nachtheile, so bilde man sich eine Gemeinde-Kreis-Provinzialverfassung, die mit Sparsamkeit, Lebendigkeit mitwirkt, eingreift, die Selbstständigkeit und Beweglichkeit der Provinzialbehörden befördert, ohne die Verwalteten ihrer Willkür Preis zu geben. Auf diese Provinzialverfassung gründe sich eine Reichsverfassung, die die Theile zu einem Ganzen unter Leitung einer kräftigen Regierung verbindet. Ist man zur Errichtung dieser repräsentativen Institutionen entschlossen, so fragt sich: welche Form will man ihnen geben, zu welcher Zeit will man sie ins Leben bringen? Man hält den gegenwärtigen Moment für unpassend, weil die Gemüther lebhaft bewegt sind; man will einen ruhigeren abwarten; — werden aber die Gemüther beruhigt, wenn man gerechte, auf Bundesacte, Edicte und mannigfaltige Zusagen gegründete Erwartungen täuscht, oder mit ihrer Erfüllung zögert? wenn man einem treuen, besonnenen, tapferen, gebildeten Volke, das im Jahre 1806 bis 1815 den schmählichsten Druck mit Resignation geduldet, und mit Heldenmuthe die schmählichsten Fesseln gebrochen und dem Throne den alten Glanz wieder errungen, aus Mißtrauen die Wohlthaten einer Verfassung vorenthält, in deren Genusse seine Umgebungen, Franzosen, Belgier, Polen, Schweden sind? Sind gleich die Gemüther bewegt, so sind doch nirgends die Gesetze beleidigt, die Schranken der Ordnung durchbrochen. Was nun die Form betrifft, die man der Verfassung zu geben sich entschließt, so kann man entweder sich zur Erschaffung ganz neuer oder zur Wiederherstellung der alten, einen geschichtlichen Grund habenden, mit zeitgemäßen Abänderungen bestimmen, und dieser letzte Weg scheint mir der leichtere, einfachere. Er ist ein Uebergang, keine Umwälzung, er stützt sich auf Erinnerungen, auf das Bekannte, er beseitigt die metapolitischen, weitführenden Fragen, mit denen sich unsere unpraktischen Gelehrten und Pamphletisten beschäftigen, und er beseitigt die durch den Lauf der Zeit unerträglich gewordenen Mängel. Wie dieses geschehen könne und daß es geschehe, ist der Gegenstand der Anträge und Bemühungen der ostpreußischen Stände, so während der Abwesenheit des Staatskanzlers in Antrag gebracht waren." Witz-

leben arbeitete einige Jahre darauf einen Aufsatz aus über die Wiederherstellung der Provinzialministerien, und theilte ihn Wilhelm von Humboldt mit der Bitte mit, seine Meinung darüber zu äußern. Humboldt schrieb nun am 29. November 1821 an Witzleben einen Brief des Inhalts: „daß die Sachministerien und Provinzialministerien nicht zu vertauschen seien, denn jene wären keine neue Erfindung, keine Folge der Zerstörung aller Localverschiedenheiten." Humboldt meint: es hätte Sachministerien gegeben, so lange Staaten beständen, dagegen wären Provinzialministerien und Behörden eine Ausnahme gewesen. In Betreff der Stände, meinte Witzleben, wären allgemeine Stände nicht zu gewärtigen, wohl aber zunächst Provinzialstände. Dagegen war Humboldt der Ansicht, daß die Errichtung von Provinzialständen ohne allgemeine eine bedenkliche Sache wäre; wolle man beide, aber durch einen Zwischenraum getrennt, so müsse dieser unwiderruflich bestimmt werden und sehr kurz sein, auch bei der Einführung der Provinzialstände der Plan für die allgemeinen schon vollkommen festgesetzt werden. Provinzialstände, sagt er, können nur für provinzielle Zwecke dienen und Allgemeines kann der Staat nicht durch sie erreichen wollen. Denn wenn der Staat einmal Stände für nothwendig hielt — und ohne diese Einsicht mußte er sie nicht bilden — so ist es consequenterweise unmöglich, daß in der Nothwendigkeit nicht auch Dinge liegen sollten, die nur durch allgemeine Stände erreichbar sind, und für die man sich nur mit Provinzialständen behilft. Doch ist dies nur ein Mangel. Wenn Provinzialstände nur über Provinzialgegenstände reden dürfen, wie denn dies streng gehalten werden muß, und es keine Gelegenheit giebt, über die allgemeinen Maßregeln auf gleiche Weise zu sprechen, so werden sie künstlicher Weise dem Allgemeinen eine provinzielle Absicht, ein einzelnes Interesse abzugewinnen suchen, und kein Reglement wird sie hindern können, jene Schranken zu überschreiten. Dies liegt in der Natur des Menschen; auch werden sie ja durch allgemeine Maßregeln berührt; sie können sie drückend finden, und so ist es kaum zu tadeln, wenn der Theil, der als Ganzes mit seinen Nebentheilen nicht reden darf, doch nun isolirt für sich sprechen will. Entsteht dies aber, so erwächst der Regierung ein ungeheures Hinderniß. Wie soll sie mit vier,

fünf, vielleicht noch mehr Versammlungen, deren jede die Sache ihrer Stellung nach aus einem einseitigen Gesichtspunkte ansieht, sich über viele Maßregeln verständigen? Danach werden die Bewohner der Provinz auf Seiten ihrer Stände sein. So findet die Regierung die Gemüther und die Stimmung überall gegen sich. Die Provinzialstände werden nothwendig in ihren Ansichten getheilt sein, woraus mehr oder weniger die Gefahr der Zerreißung des Staates entsteht. Dagegen werden sie sich gegen die Pläne der Regierung leicht gegenseitig unterstützen, woraus eine neue Gefahr erwächst. Kein noch so scharfsichtiger Kopf kann sich herausnehmen, die Grenzen zwischen dem zu ziehen, was Provinzial- und was allgemeine Angelegenheit ist. Der Staat wird sich vorbehalten müssen, selbst dies im Einzelnen zu bestimmen. Dies muß aber wieder eine Quelle von Unzufriedenheit und Mißtrauen werden. Mit isolirten Provinzialständen wird man keine der Vortheile allgemein besitzen, allein fast alle Nachtheile und ganz neue, aus der Schiefheit der Lage entstehende. Denn jede Provinzialversammlung wird die fehlenden allgemeinen ersetzen und vorstellen wollen. Die eine Partei wird froh sein, daß wenigstens keine allgemeinen Stände entstehen, die andere wird sich Glück wünschen, daß es wenigstens Provinzialstände giebt, und denken, daß die allgemeinen von selbst nachfolgen müssen. Die letztere wird Recht haben. Da es bei ständischen Angelegenheiten gut ist, auf das Geschichtliche und den ehemaligen Zustand zurückzugehen, so ist zu bemerken, daß in den Ländern, wo es Provinzialstände gegeben hat, diese so entstanden sind, daß der für sich bestehende Staat neue, mit Ständen versehene Provinzen erhielt. Ob es ein Beispiel giebt, daß man in einem Staate absichtlich und auf Einmal Provinzialstände ohne allgemeine geschaffen habe, muß ich bezweifeln. Die Frage, ob man Provinzialstände ohne allgemeine oder allgemeine mit Provinzialständen (was gewiß sehr nützlich und gut wäre), oder ohne dieselben einrichten will, ist daher ungefähr dieselbe mit der: ob ein Staat wieder eine Verbindung mehrerer Staaten oder Ein Staat bleiben soll.

Das Princip des Bundes zwang Preußen, auf seine ursprüngliche Stellung zu verzichten. Der Bund konnte nur dadurch gewinnen, daß Preußen das Princip des Bundes zu dem

seinigen machte, durch Ueberlassung des Präsidiums an Oesterreich. Denn nun mußte Preußen zugleich mit den Bundesregierungen streben, die landständische Verfassung in den deutschen Staaten in provinzialständische umzubilden. Ein Nachfolger Hardenbergs kündigte dieses Streben amtlich mit folgenden Worten an: „daß die neuere Bundesgesetzgebung unter Preußens Mitwirkung auf den Zweck gerichtet sei, den mit so vieler Uebereilung gestifteten gemischten Verfassungen einiger Bundesländer und den dabei zu Grunde liegenden demokratischen Principien entgegenzuwirken." Man sieht, der Herr von Voß war das Gegentheil von Hardenberg in politischer Beziehung. Man sagte: „das Liebäugeln mit der Revolution habe aufgehört", und man entgegnete: „die Koketterie mit dem Mittelalter habe wieder angefangen." Dadurch verlor Preußen außerordentlich an Ansehen, Zutrauen und an Popularität.

Preußen führte nun selbst am 5. Juni 1823 die provinzialständische Verfassung ein. Da es jetzt oft Streit giebt über die historische Berechtigung dieser Verfassung, so wollen wir sie in dieser Hinsicht erst betrachten, und alsdann sie möglichst zu rechtfertigen suchen.

Wir knüpfen da wieder an, wo wir den großen Kurfürsten aus dem Kampfe mit den Ständen als Sieger hervorgehen und in Friedrich dem Großen die Einheit des Staates persönlich werden sahen. Früher waren die Stände der Staat, alles Andere war unterthänig. Auf dem Lande gab es nur Adel und Leibeigene, in den Städten hochgebietende Herren und unterthänige Bürger. In der mecklenburgschen Verfassung heißt es: „daß die Leibeigenen, wenngleich mit Geist, Gefühl und Sprache, wie die Ritter und Bürger ausgerüstet, dennoch unfrei, stumm und willenlos sein sollten." Es war nur das Recht des Staates selbst, wenn die Fürsten die Stände unterwarfen und ihre Vorrechte nach und nach aufhoben. Erst betrachtete sich der Fürst als Eigenthümer von Grund und Boden, das er durch Eroberung erworben habe, und überließ an seine Vasallen Eigenthum für geleistete Dienste. Dadurch wurden andere nicht blos vom Besitze, sondern von dem Rechte des Besitzes ausgeschlossen und deshalb hörig und zum Grundeigenthume gehörig. Die Herrschaft war so an den Grundbesitz geknüpft und die Vasallen Ari-

stokraten mit monarchischen Rechten. Da aber Monarch nur Einer sein kann, so geriethen erst Fürsten und Vasallen, und dann Fürsten und Stände in Kampf. Die ständischen Rechte hafteten auf Grund und Boden und waren vorzugsweise persönliche. Deswegen waren sie Vorrechte, weil nicht der Grundbesitz allein das Recht der Standschaft erwarb, sondern auf eine Corporation, Familie, Person, beschränkt wurde. Wegen dieser Privilegien waren die Stände der Einheit des Staates gefährlich, und der Kampf des Rechtes gegen das Vorrecht unausbleiblich, wovon die Folge war, daß der Grundbesitz und das damit zusammenhängende Recht kein Vorrecht blieb, sondern jedem das Recht zugesprochen werden mußte, Grundeigenthum und das damit zusammenhängende Recht der Standschaft zu erwerben. Damit war die Möglichkeit, aber auch zugleich die Nothwendigkeit gegeben, daß sich aus den alten Ständen Provinzialstände bilden mußten.

Die allgemeine Revision der Gesetzgebung seit Friedrich dem Großen und das Allgemeine Landrecht Th. I. Tit. 8. §. 6. beschränkten noch die Fähigkeit, Eigenthum erwerben zu können; aber diese Beschränkung wurde nach und nach aufgehoben. Man fühlte nach dem Tilsiter Frieden das Bedürfniß, gar keine Privilegien mehr zu dulden, weil der Staat sich im Conflicte der Zeit nicht halten könnte, wenn dem Volke nicht größere Rechte gegeben würden. Schon das Edict vom 9. October 1807. §. 1. verordnete, daß der Bauer und Bürger zum Besitze adeliger und der Adelige zum Besitze bäuerlicher und bürgerlicher Grundstücke fähig sein sollte. Auch die Unfähigkeit der Juden, welche früher von dem Erwerbe des Grundeigenthumes ausgeschlossen waren, wurde durch das Edict vom 11. März 1812 aufgehoben, wenn sie das Staatsbürgerrecht erworben hätten. Nach veränderten Umständen suchte man wieder einzulenken, indem zum Erwerbe der Rittergüter Seitens der Dorfgemeinden oder Mitglieder derselben die Prüfung und Genehmigung der Regierung gefordert wurde (C. O. vom 25. Januar 1831); aber eine absolute Unfähigkeit, Eigenthum zu erwerben, giebt es in Preußen nicht mehr. Das Recht, daß jeder, welcher Vermögen hat, Grundeigenthum erwerben kann, wurde zum ständischen Rechte, das am Grundbesitz haftete. Die Edicte nennen ausdrücklich

den Adeligen und Bauer, welche gegenseitig auf alles Grundeigenthum das Recht des Erwerbes haben sollen. Hiermit ist zugleich das ständische Recht als Recht des Adeligen, des Bürgers und des Bauers bezeichnet, sofern sie Grundeigenthum besitzen. Die provinzialständischen Rechte fordern nur Grundbesitz, abstrahiren von Geburt und dergleichen historischem bedingten Rechte. Die wenigen mediatisirten Fürsten und Standesherren haben zwar in Erwägung historischer Verhältnisse besondere Stimmen, aber gefährden das Princip nicht. Die Eintheilung der Grundbesitzer wird zwar den historischen Verhältnissen gemäß beibehalten; die Personen werden aber von dem geschichtlichen Standesnexus abgelöst und demgemäß die Stände vertreten: Ritter, Bürger, Bauern; aber kein anderes Interesse, als das Interesse des Grundbesitzes. So ist das Standesrecht kein persönliches Privilegium mehr, und deshalb tritt Wahl ein, Selbstbestimmung; aber diese ist an den Grundbesitz gebunden, da keiner gewählt werden kann, der nicht Grundeigenthümer ist. Aus dem ständischen Vorrechte wird so das provinzialständische Recht, welches sich auf diese Weise historisch gebildet hat. Damit ist aber nicht gesagt, daß die provinzialständische Verfassung die Verfassung für Preußen bleiben muß; jedoch ist sie eine nothwendige Folge der geschichtlichen Entwickelung des preußischen Staates und dessen Verfassung, als absolut monarchischer, und ist derselben gemäß. Denn die Stände sind dem Monarchen unterworfen, der die eine ungetheilte Gewalt in Händen hat, während die Macht der Stände gar nicht besteht. Die Stände können daher nur eine berathende Stimme, keine gesetzgebende haben: die freie Selbstbestimmung derselben ist sowohl durch die königliche Macht beschränkt, als durch den Besitz unbeweglichen Eigenthumes.

Als eine Entwickelung und Vollendung der absoluten Monarchie betrachtete auch das Gesetz vom 5. Juni 1823 die Provinzialstände, welche durch eine Commission unter dem Vorsitze unseres jetzigen Königs und Herrn, damaligen Kronprinzen, vorbereitet wurden. Es heißt darin, daß „Provinzialstände im Geiste der älteren deutschen Verfassungen, wie solche die Eigenthümlichkeit des Staates und das wahre Bedürfniß der Zeit erfordere", eintreten sollten. Die Provinzialstände vertreten gesetzlich die verschiedenen Stände in jeder Provinz, nur die Stan-

desherren erscheinen persönlich und werden nicht gewählt. Die anderen Stände haben ihre Abgeordneten, welche daher Repräsentanten ihres Standes sind, aber nur ihres Standes. Denn diese vertreten nicht das Interesse des Staates, des Ganzen, sondern nur die provinziellen Interessen ihres Standes, nicht einmal bestimmte Corporationen oder Localitäten. Die Abgeordneten vertreten nur das Standesinteresse, und kümmern sich um den Staat nur dann, sofern es das Interesse ihres Standes und ihrer Provinz gilt; also auch nur um die Corporation, aus welcher sie hervorgegangen sind, um die Localität ihrer Wähler und deren Interessen, sofern das Interesse ihres Standes und der Provinz betheiligt ist. Es fragt sich: wie soll es hier zu einer Vermittelung zwischen den Ständen kommen, da diese so schroff neben einander stehen? Durch sie selbst ist es unmöglich, weil jeder Stand den andern, und damit auch dessen Interesse ausschließt. Es bleibt daher für die Vermittelung, wie sie das Leben doch fordert, nichts übrig, als die Regierung, die Staatsgewalt. Wenn die Stände das Sonderinteresse, welches sie vertreten, ausglichen, würden sie nicht mehr streng ihr Sonderinteresse wahren, was doch sein soll. Sie vertreten als Stände jeder nur sein besonderes Interesse, weil nur ausschließlich seinen Stand, und obgleich im Falle der Collision den Ständen die Ausgleichung der Interessen gestattet ist, so ist doch die Vermittelung durch das besondere Interesse unmöglich gemacht *). So muß die Staatsgewalt sie übernehmen, welche von ihr auch nicht anders als durch sie selbst zugelassen wird, weil eine Vermittelung durch die Stände selbst dem absolut monarchischen Principe unangemessen wäre. Insofern haben die Stände als solche nichts vor einander voraus, denn sie sind alle der Regierung gleich unterthänig und vermögen nichts für das Ganze. Kein Stand kann die Interessen der anderen, noch alle mit dem Staate vermitteln; denn dieser wird nicht vertreten, sondern

*) Es ist zwar den Ständen die itio in partes gestattet; es ist aber damit eine eigne Sache. Anstatt wirklich auszugleichen, begünstigt sie vielmehr das Sonderinteresse auf Kosten des Allgemeinen, schwächt die Kräfte der Ständeversammlung durch Theilung. Die Regierung hat nämlich die Wahl, mit welcher Partei sie sich verbinden will, und kann damit jede Selbstständigkeit niederschlagen.

absolut regiert. Damit hängt eine ausgebreitete, weitverzweigte Beamtenwelt zusammen, welche sich dem Volke blos gegenüber verhält. Der Fürst und die Beamten stehen auf der einen Seite und das Volk auf der andern. Die Büreaukratie, anstatt die Brücke und verbindende Mitte zu sein, ist gerade das Trennende, und der Grund, warum es oft einem Fürsten bei dem besten Willen nicht möglich ist, populär zu sein, liegt in der Beamtenmacht, welche alle volksthümliche Schritte des Fürsten durch administrative Maßregeln hintertreibt. So sehen wir, ist die absolute Monarchie durch die Büreaukratie über die alten Ständestaaten Meister geworden und hängt mit ihr genau zusammen. Absolute Monarchie, Büreaukratie und provinzialständische Verfassung bilden ein untheilbares und untrennbares Ganzes, ein dreiblättriges Kleeblatt.

Der preußische Staat ist in 8 Provinzen getheilt, deren Vertretung folgendermaßen stattfindet:

	Standesherren	Ritterschaft	Städte	Rustikale	Summa
1. Königreich Preußen .	1	45	28	22	96
2. Posen	4	22	16	8	50
3. Pommern	1	24	16	8	49
4. Brandenburg und Niederlausitz	4	31	23	12	70
5. Schlesien (Grafschaft Glaz und Oberlausitz) .	10	36	30	16	92
6. Sachsen	6	29	24	13	72
7. Westphalen	12	20	20	20	72
8. Rheinprovinz	5	25	25	25	80
	43	232	182	124	581

Dadurch, daß die Stände in einer Curie versammelt sind und berathen, werden die Stände nicht wirklich vereinigt, sondern bleiben unvermittelt und gesondert neben einander stehen. Dazu überwiegen die ritterschaftlichen Abgeordneten so sehr, daß sie den Abgeordneten der Städte und Landgemeinden zusammen gleich sind. Die Abgeordneten der Städte sind wieder fast doppelt so stark, als die der Landgemeinden. Die Stände sind also nicht gleich vertreten, sondern ungleich, daher kann eine Vermittelung und Ausgleichung nicht wirklich stattfinden. Die Stände

sind darauf angewiesen, nur ihr Interesse im Auge zu behalten, und sicherlich wird einer gegen die anderen im Nachtheile sein, wenn er über sein egoistisches Interesse hinausgehen und sich zu einem höheren Gesichtspunkte erheben wollte. Das Uebergewicht der Standesherren und Ritterschaft ist zu groß, als daß die anderen Stände dagegen aufkommen könnten.

Wenn nun auch kein Standesprivilegium das Recht der Vertretung giebt und darum auch die alte Curienabtheilung wegfällt, so ist es doch unbewegliches Eigenthum allein, das vertreten wird, und die Basis der Vertretung hergiebt. Das Grundeigenthum ist jedoch nur eine bestimmte Art des Vermögens, ein Theil des ganzen Nationalvermögens. Daher ist der bloße Grundbesitz in dieser Beziehung eine Abstraction, die einer Ergänzung bedarf. Man fühlte dies auch und sah sich veranlaßt, den Maßstab des Vermögens mit aufzunehmen, indem zur Bedingung der Wählbarkeit ein bestimmter Werth des Grundeigenthumes gestellt, und für die Städte Grundbesitz in Verbindung mit Gewerbebetrieb zur Bedingung der Wählbarkeit gemacht wurde. Das Grundeigenthum schließt nicht blos die Intelligenz aus, sondern auch alle Arten von Vermögen, Handel und Industrie, oder es vertritt alles andere Vermögen mit, was für sich nicht gilt. So ist in die provinzialständische Verfassung ein Element aus dem alten Ständestaate gekommen, da der Theil mehr gilt, als das Ganze, und der Grundbesitzer behaupten darf, wie früher der Adel, alle andere Bürger des Staates zu vertreten, die deshalb keiner Vertretung bedürften.

Was nun die Art und Weise der Verhandlungen der Provinzialstände betrifft, so versteht sich von selbst, daß wegen der absoluten Einheit der Staatsgewalt in den Händen des Fürsten die Stände nur eine berathende Stimme haben und haben können. Nach dem Gesetze vom 5. Juni **1823** heißen die Provinzialstände „das gesetzmäßige Organ der verschiedenen Stände meiner getreuen Unterthanen." Dieser Bestimmung gemäß heißt es Art. **3**: „Es sollen den Provinzialständen **1**) die Gesetzesentwürfe, welche allein die Provinz angehen, auch 2) so lange keine allgemeine ständische Versammlungen stattfinden, die Entwürfe solcher allgemeinen Gesetze, welche Veränderungen in Personen- und Eigenthumsrechten und in Steuern zum Gegenstande

haben, so weit sie die Provinz betreffen, zur Berathung vorgelegt werden; 3) Bitten und Beschwerden, welche auf das specielle Wohl und Interesse der ganzen Provinz oder eines Theiles derselben Beziehung haben, von ihnen angenommen, dieselben geprüft und sie darauf beschieden werden; 4) die Communalangelegenheiten der Provinz sollen ihren Beschlüssen unter königlicher Genehmigung und Aufsicht überlassen sein." Die Provinzialstände dürfen demnach nur über das berathen, was ihnen von der Regierung proponirt wird, und worüber sie will, daß berathen werde. Gegenstände der Berathung sind ganz specielle Gesetze, und allgemeine, soweit sie die Provinz betreffen. Jeder Stand stimmt für sich, jede Provinz verhandelt für sich. Wie die Stände unvermittelt sind, so auch die Provinzen, die kein Interesse an einander und am Ganzen haben, sondern nur für sich. Es findet keine Ausgleichung des Provinzialinteresses zu einem Gesammtinteresse des Staates statt, sondern hier, wie bei den Ständen, ist die Regierung die Einheit des Staates. Die Provinzen sind nicht Eins, sondern verschieden, und die Regierung ist der Staat. Auf diese Weise fallen Einheit und Unterschied aus einander, der Staat und die Regierung einerseits und die Provinzen andererseits stehen sich gegenüber, bilden zusammen nicht die Einheit. Es fragt sich jedoch, ob der Unterschied der Provinzen in Preußen so groß ist, ob die Ungleichartigkeit derselben so bedeutend ist, daß eine ganz verschiedene Vertretung durchaus stattfinden müsse, ob der preußische Staat wirklich nur ein Convolut heterogener Provinzen ist? Die Provinz Posen abgerechnet, möchte Einheit des Stammes, der Sitte, der Sprache, überhaupt der Einheit und Uebereinstimmung wohl bedeutender sein, als der Unterschied und die Trennung. Und wo sich heterogene Elemente der Abstammung und Bevölkerung finden, möchten wohl diese schon so mit der übrigen Bevölkerung verschmolzen sein, daß die Einheit das Uebergewicht hat. Wenn ferner die Provinzen ihr besonderes Interesse haben, so fragt es sich, ob dies provinzielle Interesse dem allgemeinen Staatsinteresse immer gemäß ist? Die Provinzialstände sollen nur für das Interesse ihrer Provinz sorgen, und wenn dieses dem allgemeinen Interesse widerspricht, und deshalb von der Regierung verweigert wird, müssen nicht dann die Provinzialstände das Recht

ihrer Provinz im Auge behalten, fortwährend zu Gunsten derselben petitioniren und sich der Einführung einer Maßregel, die dem Ganzen Nutzen, einer Provinz aber Nachtheil bringt, widersetzen, d. h. nur in der Berathung? Denn eine andere Art des Widerstandes können sie nicht haben. Muß nicht daraus, daß das provinzielle Interesse nicht das allgemeine Interesse des Staates ist, eine Gleichgültigkeit hervorgehen, sowohl der Provinzen im Verhältnisse zu einander, als derselben gegen das Ganze, und wiederum des Ganzen gegen die besonderen Provinzen? Wegen der Einheit der Regierung, nicht der Provinzen, hat die Provinzialverfassung auf die Regierung wenig oder keinen Einfluß. Denn auf sie kommt es an, was sie aus dem, den Ständen zur Berathung vorgelegten Material in Erwägung ziehen will. Daraus muß sich natürlich eine Interesselosigkeit und Gleichgültigkeit des Publikums gegen die Landtagsverhandlungen ergeben, weil hier die Selbstbestimmung fehlt. Wir sehen aber, daß die provinzialständische Verfassung eines Theils aus der alten ständischen Verfassung entsprungen, andern Theils der Verfassung des Staates, als einer absolut-monarchischen, gemäß ist, und müssen ihr von unserem kritischen, philosophischen Standpunkte zeitliche Anerkennung zu Theil werden lassen.

Ein und zwanzigste Vorlesung.

Der constitutionelle Fürst als Bundesfürst. — Julirevolution. — Ludwig Philipp. — Das constitutionelle Princip Englands, Frankreichs, Deutschlands. — Die badensche Kammer im Jahr 1831. — Das Hambacher Fest. — Reaction des Bundes. — Hannoverscher Verfassungsstreit. — Dessen Einfluß auf die deutschen Ständeversammlungen. —

Durch Preußens Zutritt in seinem Principe gestärkt und mächtig, nahm der deutsche Bund eine immer drohendere Stellung gegen die Repräsentativverfassungen an. Nachdem er die landständische Verfassung nicht im Sinne des Art. 13. der Bundesacte gedeutet hatte, war die Reaction nicht mehr eine geheime, sondern öffentlich erklärte. Wir sahen, der Bund stellte bald nachher die Veröffentlichung der Protokolle ein, hob die Preßfreiheit auf, untersagte politische Petitionen und mischte sich in die inneren Angelegenheiten der constitutionellen Staaten, in die er sich nach der Bundesacte nicht zu mischen hat, auf alle mögliche Weise. Auf die Verfassung selbst soll der Bund keinen Einfluß haben, weil sie rein innerer Bildung ist, und diese Verfassung wiederum nicht auf ihn, und doch soll die Gesetzgebung ihm zustehen und die Einheit nicht zerstört werden. Das ist ein ganz eigenes Verhältniß der besonderen Staaten gegen ihre Einheit im Bunde. Dieser will nur ein Gesammtinteresse, ohne das besondere des Staates. Wie ist das aber möglich ohne das besondere Interesse? Umgekehrt, die besonderen Staaten sollen nicht als besondere eine Einheit und Gesammtheit sein, sondern ohne die Besonderheit. . Das Recht der Vertretung bei dem Bunde haben nur die Fürsten. Daher rühren alle Zerwürfnisse in Hannover, Baden u. s. f.; daher kommt es, daß unser ganzes Verfassungsleben ein Kampf zwischen absolut monarchischer Regierung und ständischer Vertretung geworden ist. Bedenken wir doch, in welche Lage ein deutscher constitutioneller Staat durch die Artikel 57 und 58. der Wiener Schlußacte versetzt worden.

Diese Artikel trennen den Fürsten des constitutionellen Staates vom Volke, von seinem Staate. Er ist erstens Bundesfürst, und zweitens constitutioneller Fürst, er ist wirklich im deutschen Bunde ein anderer, als im constitutionellen Staate. Daß er constitutioneller Fürst ist, kommt im deutschen Bunde nicht in Betracht, denn hier ist er Bundesfürst. Recht und Stimme hat er auf dem Bundestage nicht als König von Sachsen, von Würtemberg u. s. w., sofern Sachsen, Würtemberg u. s. w. constitutionelle Staaten sind, sondern als geborener Fürst ohne den Staat. Als constitutioneller Fürst bedarf er nach Innen, nach der Verfassung, der Zustimmung des Volkes in den Kammern; am Bundestage nicht, da giebt er unabhängig von der Constitution sein Votum ab und ist an die von der Gesammtheit des Bundes gefaßten Beschlüsse gebunden, bei denen er sogar mit abstimmt. Als Bundesfürst hat er gar keine Verpflichtungen gegen die Stände, er kann gegen sie votiren und agiren; als constitutioneller Fürst bedarf er der Mitwirkung der Stände, d. h. er muß die Verfassung, das Gesetz seines Staates beachten und halten. Niemand kann zween Herren dienen: entweder er wird einen hassen und den andern lieben: er wird einem anhangen und den andern verachten. Wer ein wahrer Bundesfürst sein will und es mit dem Bunde redlich meinen, kann nicht eigentlicher constitutioneller Fürst sein, und wer es mit seinem Volke und dessen Verfassung redlich meinen will, kann nicht eigentlicher Bundesfürst sein. Eins schließt das Andere aus. Z. B. Sachsen hat Gesetze, und Gesetze für sich, wie sie ein anderer Staat, z. B. Würtemberg, nicht in seiner Verfassung hat; thut nichts. Beim Bunde gelten diese Gesetze keines besonderen Landes, sondern der Bund ist Einheit, es gelten nur die Bundesgesetze. So haben constitutionelle Verfassungen sich die Preßfreiheit gewahrt. Jede Constitution enthält darüber einen oder mehrere Paragraphen, der Fürst sichert sie zu, aber der Bund schreitet ein, denn dieser hat noch den Art. 18. nicht vollzogen. Der Fürst muß also die Preßfreiheit wieder zurücknehmen als Bundesfürst und gegen das Gesetz seines Staates handeln, dem er als constitutioneller Fürst unterworfen ist. Wenn nun ein Gesetz vom Bunde ausgeht, das mit dem Gesetze eines besonderen Landes in Widerspruch steht, sollte doch

der Staat dagegen einschreiten können. Er kann es nicht, denn der Staat gilt beim Bunde nicht in der Form des Staates, sondern einseitig in der Form des Monarchen. So ist jede Besonderheit des Staates und die Unabhängigkeit desselben durch den Bund vernichtet, der nur die Einheit der Fürsten ist, die „unité" ohne die Besonderung, die „indépendance" der Staaten. Die constitutionelle Verfassung der besonderen Staaten nach ihrem wesentlichen Principe kommt im deutschen Bunde zu gar keiner Stimme, sondern blos der Fürst des constitutionellen Staates, und dann nicht einmal als constitutioneller Fürst, sondern als Bundesfürst, als Einzelner ohne sein Land und dessen Eigenthümlichkeit. Der deutsche Bund ist insofern keine Einheit, die aus den besonderen Staaten des Vaterlandes durch innerliche Vermittelung hervorgeht, sondern eine Einheit, die abstract über sie übergreift, obwohl der Gedanke der Einheit des Vaterlandes ihm zu Grunde liegt.

Der Bund entzog den Ständen das Recht der Steuerverweigerung, richtete eine Bundescensur ein, und alterirte so viel als möglich die repräsentativen Elemente. Denn ohne Preßfreiheit giebt es keine öffentliche Meinung, ohne Steuerverweigerung keinen Schutz gegen mögliche Uebergriffe der Regierung. Alle diese Maßnahmen des Bundes gegen die constitutionellen Verfassungen sind unter dem Namen der Ausnahmegesetze bekannt. Indem man so die Ausbildung der Repräsentativverfassungen lähmte und hemmte, erweckte man die Vorstellung der Unzweckmäßigkeit dieser Verfassungen, die wirklich in den meisten Fällen wegen des Ungeschickes der Stände als unangemessen erscheinen mußten. Der Bund beschloß aus eigener Machtvollkommenheit über die wichtigsten Angelegenheiten der Verfassung und Gesetzgebung, ohne sich um jene Staaten zu bekümmern. Was thaten aber die Stände? Sie werden doch nicht zu einer so wesentlichen Beeinträchtigung ihrer Rechte geschwiegen und sie leichtsinnig und ohne Widerstand dahin gegeben haben? Man glaubt es kaum, aber es ist so — die Stände thaten Nichts. Ohne nur ein Wort zu verlieren, ließen sie die Bundesbeschlüsse, denen die Völker gehorchen sollten, ruhig über diese, deren Vertreter sie waren, ergehen. So pflichtvergessen und gesinnungslos han-

delten sie; so wenig politisch waren sie. Wenn die Stände aller constitutionellen Staaten Deutschlands sich gleich gegen die Abänderung der Bundesacte einstimmig erhoben hätten, jene Ausnahmegesetze wären schwerlich in Kraft getreten. Offenbar hätten die Ständeversammlungen dem Bunde gegenüber ebenfalls einen constitutionellen Bund bilden müssen; aber von einer Gemeinsamkeit der constitutionellen Interessen des Vaterlandes schienen sie keine Vorstellung zu haben; vielmehr blieben sie vereinzelt dem Bunde gegenüber stehen, und wurden geschlagen und unterdrückt.

So standen die Sachen, als die Julirevolution **1830** in Frankreich ausbrach, dies „**fait accompli**", nach diplomatischer Benennung. Auf dem Aachener Congresse war die Zurückziehung des alliirten Besatzungsheeres aus Frankreich beschlossen worden, und Frankreich wurde als eine der fünf Hauptmächte in den heiligen Bund aufgenommen. Dieser Zutritt Frankreichs zum heiligen Bunde erregte Mißvergnügen und Mißtrauen im Lande, weil man den Bund nur als Fürstenbund ansah, und selbst das Ministerium entzweite sich in Folge dessen, so daß an Richelieu's Stelle am 29. December **1818** der liberale Decazes trat. Er suchte nun die Parteien zu vermitteln und widersetzte sich den ungemäßigten Anforderungen der Geistlichkeit und der ungestümen, weit ausschweifenden Hoffnung des Adels. Zwei Jahre gelang es ihm, sich am Ruder zu erhalten, als die Nachricht erscholl, daß Louvel den Herzog von Berry am Abende des **23.** Februars **1820** am Eingange des Opernhauses erdolcht habe. Sogleich fielen die Männer der Rechten über Decazes her, und bürdeten ihm diese That als eine Folge seiner revolutionären Grundsätze auf. Claussel des Cossergries ging sogar so weit, den Minister öffentlich als Urheber des Frevels zu beschuldigen. Erst der Herzog von Richelieu und dann bald Villèle wurden Präsidenten des Minister-Conseils. Villèle war ein Mann von Verstand und Entschlossenheit, und ihm ist es zu verdanken, daß die Regierung die Expedition nach Spanien unternahm und die Parteien einen gezwungenen Stillstand eingehen mußten. Aber alle Bestimmungen der Charte konnten der Parteien wegen immer noch nicht in Kraft treten, obgleich die früheren Beschrän-

kungen der persönlichen Freiheit aufgehoben wurden. So blieb es bis zu Ludwigs Tode 1824, dessen ganze Regierung ein Kampf der Charte mit der Restauration ist. Man konnte vorher sagen, was geschehen würde, wenn Karl X. an die Regierung käme. Er würde versuchen, durch Administrativmaßregeln die wesentlichsten Grundlagen der Verfassung zu beseitigen. Die Charte sollte die Probe bestehen. Zwar hob Karl die von Ludwig XVIII. eingeführte Censur der öffentlichen Blätter wieder auf, aber in der Absicht, die gewünschte Entschädigung der Emigranten für ihre durch die Revolution erlittenen Verluste mit 1000 Millionen Franken bewilligt zu sehen. Der Geistlichkeit wurden ausgebreitete Rechte zu Theil und der Jesuitenorden durch Congregationen eingeführt, die die Leitung des Jugendunterrichtes übernehmen sollten. Villèle, durch vielfache Angriffe gereizt, ergriff administrative Maßregeln gegen seine demokratischen Gegner, zog sich aber den Haß des Volkes so zu, daß am 28. April 1827, bei einer vom Könige auf dem Marsfelde gehaltenen Heerschau über die Nationalgarde, laut die Entlassung des Ministers gefordert wurde. Am 29. April wurde durch einen königlichen Befehl die Nationalgarde aufgelöst und am 24. Juni die Censur wieder eingeführt. Villèle fiel jedoch und die Preßfreiheit wurde wieder hergestellt, auch dem Volke die Unterstützung der Griechen, die ihren Freiheitskampf mit den Türken kämpften, nachgegeben, und die Jesuitenschulen durch die königlichen Ordonnanzen vom 16. Juni 1828 aufgehoben. Ein constitutionelles Ministerium vermochte weder dem Könige zu genügen, noch dem Volke. Der König mochte seinen von früher Jugend an eingesogenen Grundsätzen nicht untreu werden, und sah es daher gern, daß der Graf de la Bourdonnaye den Entwurf der neuen Departements- und Communalordnung bestritt, welche die Freiheit der Nation befestigen und eine geregelte Wahl einführen sollte. Das Ministerium mußte den Gesetzesentwurf zurücknehmen und wurde von der Kammer verlassen. Am 8. August 1829 wurde ein neues Ministerium gebildet, an dessen Spitze der Fürst Polignac stand. Dieses Ministerium war der Nation von vornherein verhaßt wegen der bekannten Grundsätze Polignacs. Man bediente sich daher der freien Presse, schrieb Artikel über Artikel und Libell auf Libell gegen Polignac und Bourmont, der eben-

falls Minister und ebenfalls der Nation verhaßt war, weil man ihm die Niederlage von Waterloo zuschrieb. Der König sah oder wollte nicht sehen, welcher Sturm sich gegen ihn erhob. Er glaubte nur mit Strenge und consequenter Durchführung seines Systems etwas auszurichten. In seiner Thronrede bei Eröffnung der Kammern am 1. März 1830 heißt es: „Pairs und Abgeordnete, ich zweifle nicht an Eurer Mitwirkung zur Begründung des Guten, das ich mir vorgenommen habe; Ihr werdet die treulosen Einflüsterungen zurückweisen, welche Uebelwollende zu verbreiten suchen. Sollten meiner Regierung durch strafbare Umtriebe Hindernisse, die ich nicht vorhersehen mag, in den Weg gelegt werden, so würde ich die Kraft, sie zu überwinden, in meinem Entschlusse, die öffentliche Ruhe aufrecht zu erhalten, so wie in dem gerechten Vertrauen und in der Liebe finden, welche die Franzosen stets für ihre Könige bewiesen haben." Mit einer großen Majorität wurde eine Adresse an den König abgefaßt, worin gesagt wird: „Die Uebereinstimmung zwischen den politischen Absichten seiner Regierung und den Wünschen des französischen Volkes habe aufgehört. Das Volk fühle sich beunruhigt, weil das Mißtrauen der Regierung seine Freiheiten bedrohe." Die nächste Folge war die Vertagung und dann die Auflösung der Kammer durch eine Ordonnanz vom 16. Mai, worin die Nation ermahnt wird, Leute von anderer Gesinnung zu wählen. Aber die Nation folgte nicht; im Gegentheil wurde eine noch größere Anzahl Gegner des Ministeriums gewählt, als in der vorigen Kammer gesessen hatten. Der König, ermuthigt durch die am 5. Juli erfolgte Einnahme von Algier, beschloß das Ministerium zu halten, und erließ am 25. Juli zu St. Cloud die drei berühmten Ordonnanzen, durch welche die Preßfreiheit der Journale suspendirt, die auf den 3. August berufene Kammer aufgelöst, und bestimmt wurde, daß nicht mehr von den Bezirken, sondern von den Departements Deputirte erscheinen sollten. Nachdem diese Ordonnanzen bekannt gemacht worden, zeigte sich große Gährung; die Arbeiter aus den Druckereien wurden entlassen und durchzogen die Straßen. Es kam in den folgenden Tagen zum Handgemenge zwischen den Bürgern und Nationalgarden einerseits und den königlichen Garden und Schweizern andererseits. Am 29. Juli er-

klärte schon die provisorische Regierung, die sich unterdeß constituirt hatte: Karl X. ist nicht mehr König von Frankreich. — Der König war im Unrechte, und wurde deshalb vertrieben. Zu fest war die Constitution im Volksgeiste gewurzelt, als daß die Restauration und die absolute Monarchie auf lange Zeit den Sieg behalten konnte. Es ist das Aeußerliche, daß die Julirevolution in ihren gesetzlichen Demonstrationen von dem Büreau der Temps ausgegangen ist. Die Regierung schickte nämlich Arbeiter hin, um dem Drucker der Temps die Presse zu zerstören. Dieser aber las ihnen aus dem Gesetzbuche den Paragraphen vor, daß derjenige, welcher dem Andern die Mittel seiner Existenz vernichte, auf die Galeeren geschickt werden solle. Die Handwerker gingen daher, ohne Hand ans Werk zu legen, wieder ab. Insofern kann man sagen: die Druckerpresse behielt den Sieg über die Regierung. Es zeugt von dem guten und gesetzlichen Geiste, daß jene Handwerker dem Gesetze mehr gehorchten, als der Willkür des Königs. Bekannt ist, daß darauf in dem Büreau jener Zeitung die Volkshäupter zur Berathung über den gesetzlichen Schritt gegen die Dynastie der Bourbons sich versammelt haben. Die Julirevolution ist eine Vertheidigung oder Befestigung der Constitution, die von jener angegriffen und negirt wurde. Darin liegt schon, daß sie eine andere ist, als die erste Revolution; denn diese warf Recht und Gesetz über den Haufen, jene vertheidigt das Recht gegen Unrecht.

„Vergebens werden ungebundne Geister
Nach der Vollendung reiner Höhe streben;
In dem Gehorsam zeigt sich erst der Meister,
Und das Gesetz nur kann euch Freiheit geben."

Die anderen Fürsten konnten nichts dagegen unternehmen, konnten ihre Armeen nicht marschiren lassen, weil das Gesetz tief Wurzel geschlagen hatte, und sie den Schimpf nicht auf sich laden mochten, das Unrecht zu vertheidigen. Sie sahen ruhig zu, wie Karl ins Exil ging, und garantirten die Constitution dem französischen Volke. Es wurde ein König gefordert, der die Verfassung sicherte und schützte, was Ludwig Philipp in den Worten aussprach: „Von nun an soll die Charte eine Wahrheit sein." Dieser Julithron ist wirklich die Reaction gegen die Restauration in der Welt, aber auch gegen die Revolution. Man

hat Ludwig Philipp deshalb den Napoleon des Friedens genannt. Er entwand den revolutionären Parteien die Regierungsmittel, und wußte durch deren kluge, ja schlaue Benutzung die zerstörenden Bewegungen zu beherrschen. Wie Napoleon die erste Revolution dadurch bezwang, daß er Herr der Parteien wurde, so stellte auch Ludwig Philipp sich gleich anfangs über die Parteien, ja brauchte sie gegen die revolutionären Elemente. Dadurch, daß er die Staatsordnung wieder herstellte, wurde der Grundsatz allgemein, daß die Julirevolution nicht blos die Charte Ludwigs **XVIII.** erhalten habe, sondern daß auch die neue Regierung politischen Fortschritt wollte, ohne daß die Staatsordnung dadurch in Frage gestellt würde.

Die Julirevolution hallte in allen Ländern wieder. Belgien constituirte sich als eigenen Staat, und die Polen versuchten sich frei zu machen. Auch Deutschland rüttelte sich, und die Folge davon war, daß es in mehreren Staaten desselben zur constitutionellen Verfassung kam, namentlich in Sachsen, Hessen, Braunschweig und Hannover. Der Kreis der constitutionellen Staaten vermehrte sich, der constitutionelle Sinn gewann dadurch eine neue Aussicht. Daß der Befreiungskrieg und die Julirevolution in deutschen Staaten die constitutionelle Verfassung hervorgerufen haben, ist eine Thatsache. Die Revolution hob die absolute Monarchie auf, Napoleon die Revolution, und die Constitution hob dies Alles auf, bewältigte den despotischen Willen Napoleons und die Restauration. Der Geist der Menschheit in der Besonderung der Nationalitäten und der Behauptung derselben gegen die Abstraction der Weltherrschaft hat das Constitutionelle als seine jüngste politische Form und Gestalt herausgeboren. Ich meine, es wird ihm Niemand seine geschichtliche Geltung factisch ableugnen können, wenn es auch Viele giebt, die die Constitutionen in Deutschland als ein Unglück ansehen. England soll geschichtlich seine Constitution entwickelt haben, dies giebt man zu, weil man muß; Frankreichs Constitution soll ein Unglück, aber unabwendbar gewesen sein. Nun, wenn sie unabwendbar ist, so ist sie auch nothwendig und somit geschichtlich. Die Constitution ist die vollendetste moderne Staatsform; dahin drängt die politische Gestaltung der besonderen Staaten. In der constitutionellen Verfassung ist der besondere Staat und das beson-

dere Volk dem Geiste der Menschheit gemäß, oder ist die Wirklichkeit des Volkes dem Geiste desselben angemessen. Natürlich wird das Constitutionelle, je nach dem Geiste des Volkes, seiner Bildung und den Umständen sich anders gestalten, es ist aber das Princip des Geistes und damit der politischen Freiheit. Die Kategorien aus dem Befreiungskriege sind darin lebendig constituirt: ohne Einheit des Ganzen ist keine Constitution möglich, ohne Aufopferung des Besonderen eben so wenig, und zuletzt ohne Theilnahme und freie Selbstbestimmung in den öffentlichen Angelegenheiten keine denkbar.

Wie aber die Constitution Thatsache ist, so ist auch die Reaction gegen die Repräsentativverfassungen Thatsache. Wir gedachten der Restauration, wie sie durch die Julirevolution gestürzt wurde: die Charte wurde das Hinderniß der Restaurationsversuche. Daher hat wohl die constitutionelle Verfassung der Staaten so viele Feinde, welche sie nicht aufzuheben vermögen, denn sie ist rechtlich und gesetzlich anerkannt, ist das Grundgesetz dieser Staaten selbst. Jedoch haben sich die Constitutionen in den verschiedenen deutschen Staaten verschieden gestaltet, und sind, wie fast alle ihre Schwesterverfassungen, noch im Werden begriffen. Der constitutionelle Sinn muß sich erst bilden, er kann sich aber wiederum nur bilden durch das constitutionelle Leben selbst. Sagt man, das Volk ist noch nicht reif zur Constitution und daher die Einrichtung einer solchen Verfassung unzweckmäßig, ja zweckwidrig, so ist das wirklich ein sehr triftiger Grund, sie nicht einzuführen. Es fragt sich aber, ob das nicht eine bloße Vorstellung ist, ob es nicht vielmehr die Sprache einer Partei ist? Und was die Hauptsache ist: das Volk kann sich nur constitutionell bilden durch die Constitution, ist nicht unmittelbar reif dazu — man denke an England — aber wenn ihm keine Constitution gegeben wird, kann es auch nie reif dazu werden. Die Forderung, nicht eine Constitution geben, als bis sich constitutionelles Leben überall zeigt und durchgebildet hat, ist dieselbe Forderung, nicht eher ins Wasser zu gehen, bevor man schwimmen gelernt hat. Woher, fragt man, sollen die Redner für unsere Tribunen kommen, es giebt ja bei uns keine Redner? Thoren, habt ihr denn schon die Tribunen, welche die Redner besteigen können? Schafft erst diese, und Redner

werden nicht fehlen, wie sie keinem constitutionellen Staate fehlen. Das Eigenthümliche aller Staatsverfassungen, auch der constitutionellen, ist, daß sie sich entwickeln und gestalten müssen, was aber nicht möglich ist, ohne daß sie anfangen, und ins Leben gerufen werden. Was anfängt, das wird, es ist früher nicht gewesen, aber wird und entwickelt sich aus einem Seienden. Die constitutionelle Verfassung soll nicht historisch sein, sondern nur jugendlich — von der Kindheit der Staatskunst eingegeben und ins Dasein gerufen. — Wir sahen, sie ist das geschichtliche Product der ganzen politischen Entwickelung und Bewegung der neueren Zeit. Nicht historisch — soll das heißen: nicht mittelalterlich? Ja, dann hat man Recht. Die Constitution soll ferner von Außen in die deutschen Staaten hineingekommen sein. Aber auch historisch betrachtet, kommt im deutschen Vaterlande ein constitutioneller Keim schon viel früher vor als im Mittelalter. Neuerdings ist die Selbstbestimmung eine Kategorie im Volksbewußtsein durch den Befreiungskrieg geworden, und diese Selbstbestimmung ist ein wesentliches Element des constitutionellen Staatslebens. Ist dies Element unhistorisch, durch welches das Vaterland vom Feinde gerettet ist? Es ist factisch, daß Staaten Deutschlands constitutionell geworden sind. Es ist das wieder historisch, wenn auch erst ein historischer Anfangspunkt einer neuen Zeit für das politische Leben Deutschlands. Aber die Veranlassung will man nicht. Den Befreiungskrieg läßt man allenfalls noch gelten; Niemand kann leugnen, daß dieser der große Wendepunkt der neueren Zeit des Vaterlandes ist, daß dieses damals durch das Volk, und nur durch das Volk gerettet wurde. Aber die Julirevolution — wer hat sie hervorgerufen? Wir haben gesehen, die Restauration. Diese ist daher die natürliche Reaction gegen alles Constitutionelle, und die constitutionellen Staaten haben innerhalb ihrer selbst damit zu kämpfen. Bedenkt man, von welchen Ursachen die Erscheinungen nach den Befreiungskriegen die Wirkung waren, so muß man bekennen, daß die constitutionellen Verfassungen in manchen Staaten sich nothwendig machten, daß ihre Einführung vielleicht großes Unheil abgewendet und in den meisten Staaten mildernd und versöhnend gewirkt haben. — Diejenigen, welche gegen die constitutionelle Verfassung reden,

sprechen zwar nur von ihrer Unangemessenheit in der Gegenwart; allein im Grunde mögen sie dieselbe gar nicht. Die etwaige fehlerhafte Einrichtung derselben und Ausführung dienen ihnen nur dazu, sie für Unsinn zu halten und auszugeben. Das ist richtig: eine Verfassung muß von Innen herauskommen, sie darf nicht äußerlich angepaßt und ergriffen werden. Eines paßt nicht für Alles, denn die Völker sind verschieden, weshalb es eine sehr bedenkliche Sache ist, Einrichtungen und Verfassungen von anderen Völkern zu entlehnen. Viele preisen besonders die englische Verfassung, Andere wieder die französische. Beide sind constitutionell, aber wie sehr verschieden sie sind, haben wir schon früher gesehen. England hat trotz der constitutionellen Verfassung viel Mittelalterliches; deshalb wird sie auch von historischen Leuten gepriesen, wenn diese überhaupt Constitutionelles anerkennen, die französische dagegen ist ihnen ein Gräuel. Die absolute und Feudalmonarchie wurde in England unmittelbar constitutionell. Wir finden in England eine mächtige, reiche Aristokratie und Geistlichkeit im Oberhause: diese sind die bevorzugten Stände der früheren absoluten Monarchie in constitutioneller Form. Ganz anders in Frankreich. Hier war das Princip die Aufklärung im Widerstreite mit der Religion und der Kampf mit den bevorzugten Ständen, in England war es religiös die protestantische Gewißheit. Weil hier die bevorzugten Stände umgebildet, dort vernichtet wurden, so muß auch die Repräsentation in beiden Ländern verschieden sein. Das Oberhaus des englischen Parlamentes, worin die reichen Grundbesitzer und die höhere Geistlichkeit sitzen, welche letztere schon Locke das **caput mortuum** des Hauses nannte, und die französische Pairskammer, in der Gebildete sitzen, als Gegengewicht gegen die Geldaristokratie — welch ein Unterschied! Und beide Länder haben doch constitutionelle Verfassungen. Wie verschieden sind die Wahlen! Und nun gar die Centralisation in Frankreich, welche, aller Besonderung feind, dieser gar keine Wirksamkeit läßt, wie es in England geschieht. Wir sehen, beide Constitutionen sind nothwendige Folgen der Geschichte derselben. In unserem Vaterlande hat sich die geschichtliche Entwickelung anders gestaltet, denn wir sind ein anderes Volk; deshalb muß auch das constitutionelle Leben unserer Staaten ein anderes sein, obgleich die politische Ent-

wickelung Frankreichs in der letzten Zeit besonderen Einfluß auf die geschichtliche Bildung Deutschlands gehabt hat. Die Reformation und Friedrich der Große bildeten und änderten schon Vieles um, was später die Revolution gewaltsam auflöste, ja vernichtete. Dahin gehören ganz besonders die bevorzugten Stände als unbewegliche, fixe Elemente. Diese können daher bei uns nicht in dem englischen Sinne constitutionell umgebildet werden. Die Bedingungen, nach jenem Sinne ein Oberhaus in unseren constitutionellen Staaten zu schaffen, sind bei uns nicht vorhanden. Eben so wenig ist eine solche Centralisirung des Ministeriums, wie in Frankreich, bei uns möglich, es widerspricht das der Individuation des deutschen Geistes und den Gemeindeverfassungen. Das Princip ist zwar in allen constitutionellen Verfassungen dasselbe, aber die Form wird sich nach den Verhältnissen anders gestalten und aus der geschichtlich gewordenen lebendigen Gegenwart bilden müssen. Am wenigsten kann man verlangen, daß die Constitution gleich vollkommen sei, weil sie sich entwickelt, und daher nicht immer dieselbe bleibt. —

Das wesentliche Element des Constitutionellen ist die Einheit des Staates, daß der Staat keine numerische Einheit besonderer Provinzen gegen einander sei, sondern ihre organische Einheit. Sind Stände, Corporationen, Provinzen das Besondere, so kommt es darauf an, daß dieselben sich nicht fixiren. Das Besondere hat sich gerade aufzuopfern und hinzugeben an das Ganze. Außer der Einheit ist die Aufopferung ein wesentliches Element. Die Staatseinheit ist daher nicht ohne Hingabe des besonderen Interesse, sonst entsteht Spießbürgerthum, nicht Staatsbürgerthum. Wenn das Besondere mit dem Ganzen also im flüssigen Zusammenhange sein muß, so ist darin zugleich die Selbstbestimmung enthalten, die Theilnahme des Bürgers an der allgemein geistigen Einheit des Staates. Er ist so politischer Bürger, bethätigt den Staat mit, bringt ihn activ mit hervor, und so ist und lebt er bewußt im Staate, nicht mechanisch, sondern als ein lebendiges, wirksames Organ im Ganzen. Ist aber das Besondere etwas für sich, sei es eine Corporation, Stadt, Provinz, welche zusammen ein Ganzes, den Staat ausmachen, so ist der Staat blos unorganisch ihre Summe, ein Convolut, ihre addirte, äußerlich zusammengesetzte, nicht inner-

lich, sich vermittelnde Einheit. Solche besondere Sphären haben kein Gesammtinteresse, sondern blos ein Sonderinteresse, kein Staatsinteresse, sondern nur ein corporatives, provinzielles u. s. w. Solche Interessen sind wenig politisch, weil das Moment der Hingabe an das Ganze in ihnen fehlt.

Der Staat ist allgemein vernünftiger, sittlicher Wille eines Jeden, nicht blos Ein Wille. Die Idee ist im Staate wirkliches Leben, nicht etwas, was sein soll, sondern was wirklich existirt. Es ist der Geist des Volkes, der aus seinem Inneren heraus die Einrichtungen, Gesetze, zur Sitte des unmittelbaren Lebens verwirklicht. Er hat an dem einzelnen Menschen, an dessen Wissen und Wollen oder Thätigkeit seine vermittelnde Wirklichkeit. Dieser weiß den Staat durch seine Gesinnung als seine Substanz, Zweck und Product seiner Thätigkeit und Wirksamkeit, und hat darin seine Freiheit. Im Staate ist der einzelne Mensch, wenn er denselben in seine Gesinnung aufgenommen, Eins mit dem Staat; er ist nicht der Staat, blos einzelnes Selbstbewußtsein, aber in Einheit mit dem Staate durch seine Gesinnung und Arbeit, so daß er an seiner Stelle thätig ist, so viel seine Kräfte erlauben, und somit das Ganze hervorbringen hilft. Er hat also Theil am Ganzen, und weil er seiner bewußt ist, Wissen ist, so muß er auch ein Bewußtsein darüber haben. Indem der Staat die Macht über alles Besondere ist, bildet sich der allgemeine Sinn, politische Gesinnung, und die Einzelnen hören auf, selbstsüchtige Interessen zu haben. Aus der Wirksamkeit aller besonderen Lebenskreise producirt sich das Allgemeine des Staates als absoluter Zweck, als die allgemeine That, als die allgemeine Gesinnung eines Jeden. In einem Volke, in welchem der Mensch sich zum Bewußtsein der Freiheit und Gewißheit seiner selbst entwickelt hat, wird zuletzt die constitutionelle Verfassung zum Bedürfnisse. Diese fordert nämlich die bewußte Thätigkeit und Theilnahme der Einzelnen am Ganzen und setzt sie voraus. Dadurch kann auch patriotischer Sinn eigentlich nur gefördert werden, denn der echt patriotische Sinn erzeugt sich durch die Theilnahme am Staate. Um blos zu leben, braucht der Mensch den Staat nicht, dazu reicht die Natur und die bloße Gesellschaft aus, aber weil er nicht blos lebt, sondern denkt und handelt, so soll, muß und will er auch selbstbewußt und

selbstthätig im Staate leben, und mit seiner Gesinnung dabei sein, mit seinem ganzen Wissen und Wollen. In constitutionellen Staaten ist diese selbstbewußte Theilnahme am Ganzen als lebendige Wirklichkeit gesetzlich anerkannt, das Ständische. Was der allgemeine Wille des Ganzen als das Vernünftige erkennt und festsetzt, das ist hier nicht blos zufällig, an sich, sondern mit thätigem Antheile und selbstbewußtem Zutrauen für sich, Gesetz, odernothwendig bestimmt. Das Ständische geht wesentlich aus der Selbstbestimmung hervor; deshalb werden auch die Stände frei gewählt. Die freie und zugleich staatsrechtliche Gesinnung der Wähler aber ist nur möglich, wenn das Recht des Einzelnen durch Offentlichkeit der Rechtspflege, Geschwornen-Gerichte und Preßfreiheit gesichert ist. Die öffentliche Meinung, sagt Talleyrand, hat mehr Verstand als Voltaire, mehr Verstand und Macht als Bonaparte, mehr Verstand als alle Minister, die da waren, sind und sein werden. Die constitutionelle Verfassung ohne Freiheit der Presse ist Maschine ohne Leben, ein todter Körper. Es kommt nur durch die Offentlichkeit zur allgemein geistigen Mittheilung und zum Bewußtsein, nur dadurch ist es möglich, daß Alle unmittelbar Theil nehmen können, die sich dazu berufen fühlen. So kommt die allgemein geistige Einheit des Staates wirklich zur Kenntniß eines Jeden, und der Staat ist für ihn fernerhin kein Schicksal, blos abstracte Nothwendigkeit, von der er sich muß stoßen lassen; sondern sein wesentliches Pathos, selbstbewußte Thätigkeit und Freiheit. Publicität, sagt schon Schlözer, ist der Puls der Freiheit. Mögen die Kategorien des Befreiungskrieges, diese wesentlichen Elemente politischer Freiheit, die die Constitution mit erzeugt haben, auch die anderen nothwendigen Elemente derselben hervorbringen: Oeffentlichkeit der Rechtspflege, Geschwornen-Gerichte und Preßfreiheit — denn ohne diese ist die Constitution ein bloßer Name und häufig Gegenstand des Spottes und der Verachtung. Durch diese wird sie wirklich und wirksam.

Die Julirevolution hat in Frankreich die Restauration vernichtet und alle Reactionsversuche unwirksam gemacht. In den anderen Ländern, obwohl ähnliche Versuche gemacht wurden, behielt die Restauration den Sieg. Aber ein neues Leben war auch in Deutschland unter beiden Parteien, den Reactionären und Constitutionellen entstanden, so daß wir jetzt große und gewal-

tige Anstrengungen der Stände sehen, eine freiere Stellung zu gewinnen. Die erste Ständeversammlung, die ihren Beruf begriff und die schiefe Stellung, welche die Ständeversammlungen zum Bunde einnahmen, durchschaute, war die badensche vom Jahre 1831. Wäre man doch zehn Jahre früher schon so klug gewesen! Aber noch 1825 hatte der Großherzog von Baden die Ständeversammlung nach Hause geschickt, hatte die Verfassung geändert, und viele Diener der Regierung in die neue Ständeversammlung wählen lassen, ohne daß ihm entschieden und kräftig opponirt wurde. Auf dem Landtage von 1831 wurde die Verfassung von dem neuen Großherzoge wieder hergestellt, Rotteck, Welker und von Itzstein, die vorher zurückgewiesen waren, wurden in die Kammer gewählt. Unter den vielen und wichtigen Anträgen, welche zur Sprache kamen, waren besonders die zwei vom Abgeordneten Welker gestellten wichtig. Sie betrafen die Preßfreiheit und die Bitte an Se. Königliche Hoheit, den Großherzog, sich um eine den Nationalrechten gemäße Entwickelung der organischen Einrichtung des deutschen Bundes zu verwenden. Der erste Antrag wurde gewährt, und die Erfüllung des zweiten versprochen. Es bot sich den deutschen Ständen also die günstigste Gelegenheit dar, gegen die Ausnahmegesetze laut zu werden, und wenn es ihnen Ernst war, und sie klug und energisch gewesen wären, einen constitutionellen Bund dem deutschen Bunde entgegenzusetzen, so hätten sie auf die Aufnahme des Volkes in den Bund hingewirkt. Aber anstatt sich zu einem geschlossenen Ganzen zu vereinigen, blieben sie vereinzelt dem Bunde gegenüber, sorgten blos für das Interesse ihrer besonderen Staaten und dachten dabei nicht an die Nation, und diejenigen, welche daran dachten, fielen in Abstractionen. In Folge der freien Presse entwickelte sich plötzlich ein neues, kräftiges Leben in der süddeutschen Presse. Rotteck und Welker gaben „den Freisinnigen" heraus, und in Rheinbaiern, wo ebenfalls die Preßfreiheit wieder hergestellt war, Siebenpfeifer „den Westboten", und Wirth „die deutsche Tribune." Gegen diese beiden Zeitschriften erließ der Bundestag am 2. März 1831 ein Verbot. Es war die Einheit Deutschlands und die Erweckung gemeinsamen Nationallebens, welche diese Zeitschriften vertheidigten. Diese Einheit wurde jedoch abstract gefaßt; Deutschland sollte Ein Staat sein, in dem man auf die Nachtheile,

welche eine Zersplitterung in früherer Zeit so oft herbeigeführt hatte, und die vielen Geldsummen hinwies, welche die 34 Civillisten der Fürsten verschlängen. Das Geld sollte zur Verwendung nationaler Institute, der Armenpflege u. s. w. verwendet werden. Diese Tendenz entwickelte sich besonders nach jenem Verbote des Bundestages, dem gegenüber sich ein Verein bildete zur Beschützung der bedrängten Preßfreiheit, zur Wahrung der Rechte des Verlegers und des Schriftstellers und Unterstützung desselben, wenn er verfolgt würde. Zwar erging von Seiten der baierschen Regierung ein Verbot des Vereines; dieser wandte sich aber an den Appellationsgerichtshof zu Zweibrücken, und erhielt von demselben die Erklärung, daß solche Vereine gesetzlich erlaubt, wenigstens nicht durch das Gesetz verboten wären. Rotteck sprach am 2. December 1831 gegen den Bundestagsbeschluß, aber konnte von der Regierung keine befriedigende Erklärung erhalten, da sich einmal der Bundestag factisch herausgenommen, in die besonderen gesetzlichen Bestimmungen des Staates einzugreifen. Jedoch würde der Bundestag nicht die späteren harten Beschlüsse gegeben haben, wenn nicht am 27. Mai 1832 das Hambacher Fest gefeiert worden wäre. Siebenpfeifer erließ an ganz Deutschland einen Aufruf, der von 34 Bürgern Neustadts an der Haardt unterzeichnet war, sich zu diesem nationalen Feste einzufinden, und Wirth einen Aufruf an die Vaterlandsfreunde, der die abstracte politische Einheit Deutschlands zum Inhalte hatte. Aus allen Gegenden Deutschlands, namentlich aus dem Süden, zogen Männer und Frauen herbei, geschmückt mit den germanischen Farben Schwarz, Roth und Gold. Ueber 20,000 Menschen sollen dort versammelt gewesen sein. Zwar verbot die baiersche Regierung anfangs diese Zusammenkunft, aber mußte der Aufregung nachgeben und das Fest gestatten, in der Hoffnung, daß nichts Ungesetzliches vorgenommen werde. Man hielt nun Reden in dem Sinne der Tribune, verwahrte sich dabei gegen französische Einflüsse, sang patriotische Lieder, und von den Häuptern der nationalen Partei wurden geheime Zusammenkünfte gehalten zur Stiftung eines patriotischen Vereines in jeglicher politischen Hinsicht. Dieser zerschlug sich aber, als die Menschenmasse am 30. Mai wieder aus einander ging und die Verfolgung der baierschen Regierung be-

gann, an die sich die sechs Beschlüsse des Bundestages vom 28. Juni anknüpften. Den Ständen wurde das Steuerverweigerungsrecht abgesprochen, und verboten an ihre Landesherren Forderungen zu stellen, mit welchen die Erfüllung der Bundespflichten und die Führung eines verfassungsmäßigen Regimentes nicht vereinbar sei. Die Auslegung der Bundesacte und Wiener Schlußacte könne nur dem Bunde allein zustehen. Die Handhabung der zwischen den Regierungen und ihren Ständen bestehenden Verhältnisse sollte eine Commission vom Bundestage zunächst auf sechs Jahre übernehmen. Die Nachtheile, welche aus der Ueberschreitung der Oeffentlichkeit dem ganzen Bunde erwachsen können, sollen durch gemeinsame Anordnungen verhütet werden. In diesen Beschlüssen hat der Bundestag sich deutlich genug offenbaret, was er wolle, was sein eigentlicher Beruf und sein Begriff sei. Er hat nur gethan, was er mit Nothwendigkeit als ein Fürstenbund thun mußte. Am 5. Juli folgte ein neuer Beschluß, der die Preßfreiheit wesentlich beschränkte, ja fast aufhob. Druckschriften politischen Inhaltes unter 20 Bogen durften nicht mehr ohne Censur erscheinen. Alle Associationen, Beschlüsse und Adressen, zu denen die Behörden keine Erlaubniß ertheilt hatten, ferner das öffentliche Tragen von Bändern und Abzeichen, das Aufstecken von Fahnen und Errichten von Freiheitsbäumen, sollten aufs strengste verpönt sein. Wie sehr der Bund sich als Einheit betrachtete, zeigt, daß auch gesetzlich bestimmt wurde, die einzelnen Regierungen sollten sich die politischen Verbrecher ausliefern. In Baden, Hessen, Sachsen, Würtemberg wurden zahlreiche Petitionen mit außerordentlich vielen Unterschriften dagegen eingereicht. Sie blieben aber unbeachtet, und mußten unbeachtet bleiben. Die badensche Regierung hob nun das, voriges Jahr erlassene freie Preßgesetz wieder auf, und fühlte sich nicht berufen, den erwähnten zweiten Welkerschen Antrag zu bevorworten. Der Großherzog als Bundesglied konnte es nicht, wenn er auch gewollt hätte; er schloß sogar die Universität Freiburg bis zu einer ruhigeren Zeit, und entließ die Professoren Rotteck und Welker mit Pension.

Solche strenge Maßregeln des Bundes hatte man wieder nicht erwartet. Inzwischen hatte die Burschenschaft auf allen deutschen Universitäten viele Anhänger gefunden, und sich mit Leuten, die

außerhalb der Universität standen, in Verbindung gesetzt. Ihre akademischen Mitglieder hatte sie verpflichtet, nach der Universitätszeit im bürgerlichen Leben für die Einheit Deutschlands und für Kräftigung des Nationalgeistes zu wirken. Sie hatte dieses Streben seit dem Befreiungskriege überkommen, welches sogar die Mainzer Central-Untersuchungscommission nicht unterdrücken konnte. Zwei Parteien unterschieden sich innerhalb der Burschenschaft selbst, die Germanen und Arminen, die sich beide gegenseitig haßten und verdächtigten. Jene waren die Rigorosen, diese die Gemäßigten; jene wollten durch Revolution einen Umsturz und eine Verbesserung des deutschen Zustandes herbeiführen, diese wollten sich tüchtig machen in der politischen Erkenntniß, und ihren Körper und Willen kräftigen, um auf das Volk zu wirken und so allmählig auf ruhige Weise eine Aenderung Deutschlands herbeizuführen. Beide waren mit dem gegenwärtigen Stande der Dinge unzufrieden und beide strebten nach der unterschiedlosen Einheit Deutschlands. Man hat gemeint, fremde propagandistische Einflüsse hätten in den Jahren **1831—33** auf die Burschenschaft eingewirkt. Dies ist aber nicht erwiesen. Die „Darlegung der Hauptresultate u. s. w." gesteht zu, daß in den Jahren **1827—31** die Burschenschaft eine revolutionäre Absicht nicht gehabt, ihre Tendenz sei bis daher nur gewesen: „Vorbereitung zur Herbeiführung eines frei und gerecht geordneten und in Volkseinheit bestehenden Staatslebens im deutschen Volke, mittelst sittlicher, wissenschaftlicher und körperlicher Ausbildung auf der Hochschule." Und dennoch wurden die Beschlüsse des am **26.** September **1831** zu Frankfurt gehaltenen Burschentages, der jene Tendenz hatte, für hochverrätherisch angesehen. Revolutionär waren aber die Beschlüsse des Stuttgarter Burschentages von Weihnachten **1832**, welche dahin lauten: „Die allgemeine deutsche Burschenschaft soll ihren Zweck, Einheit und Freiheit Deutschlands auf dem Wege der Revolution erstreben und deshalb dem Vaterlandsvereine in Frankfurt sich anschließen." — Die Folge davon war die Theilnahme mehrerer Burschenschaften am Frankfurter Attentat vom **3.** April **1833.** Der Ausgang desselben war unglücklich. Die meisten der Rädelsführer wurden verhaftet, aber entkamen bald aus den Gefängnissen. Es folgte nun eine allgemeine Untersuchung in allen deutschen

Staaten. Ueberall, besonders auf den Hochschulen fanden Verhaftungen statt. — Der Bundestag erließ am 30. October 1834 ein Gesetz, wonach zur Schlichtung von Streitigkeiten zwischen der Regierung und ihren Ständen ein Schiedsgericht am Bundestage niedergesetzt werden sollte, und am 19. November die Gesetze in Betreff der deutschen Universitäten, woran sich als drittes ergänzendes Gesetz der Bundestagsbeschluß vom 18. August 1836 reiht, nach welchem jedes Unternehmen auf einen Bundesstaat zugleich als Angriff auf alle andere angesehen wird.

Direct hat seit dieser Zeit der Bund nicht mehr gewirkt, aber indirect ist seine Wirksamkeit groß, und hat sich am mächtigsten bewiesen in dem hannoverschen Verfassungsstreite. Im Jahre 1833 war in die Stelle der Verfassung von 1819 das neue Staatsgrundgesetz in Hannover getreten, dessen Urheber König Wilhelm IV. war. Der Herzog von Cumberland, jetziger König von Hannover, hatte schon bei Lebzeiten des Königs Wilhelm dagegen protestirt — ein Wink für die Stände, um so mehr auf ihrer Huth zu sein. Gerade als die Stände im Jahre 1837 versammelt waren, starb der König Wilhelm. Nach Art. 13. des neuen Staatsgrundgesetzes mußte der neue König zuvor die Verfassung anerkennen, ehe die Huldigung erfolgen konnte. Der neue König ist zwar König, sobald der alte stirbt; er regiert aber erst, nachdem er die Verfassung beschworen hat. Der jetzige König erkannte diese nicht an, und that damit den ersten Angriff auf das Staatsgrundgesetz. Die Stände, anstatt sich dagegen zu erklären und auf die Verfassung zu provociren, unterließen jeden Einspruch gegen die Willkürlichkeiten des Königs. Dieser forderte sie auf, aus einander zu gehen, und sie leisteten Folge. Die hannoverschen Stände hatten also von 1815 bis 1837 nichts gelernt und nichts vergessen, trotz der bitteren Erfahrung, die sie gemacht hatten. Es ist, als ob die hannoverschen Stände bestimmt sind, die politische Entwickelung des Vaterlandes ein ganzes Jahrhundert aufzuhalten. Denn was thaten die Stände? Sie verlangten jene Anerkennung nicht: das war gegen das Staatsgrundgesetz, gegen die Verfassung, die sie vertraten, und welche sie schirmen sollten. Sie gingen auf den Befehl des Königs aus einander: dies war gegen das Staatsgrundgesetz, denn dieses verlangte, daß sie nicht eher aus einander gingen, als bis

der König die Verfassung anerkannt hatte. Indem aber die Stände gegen das Staatsgrundgesetz dem Befehle des Königs gehorchten, hatten sie die Regierung des Königs anerkannt, und dieser regierte factisch. So verging ein halbes Jahr. Die Stände rührten sich nicht, das Land rührte sich nicht und murrte nicht gegen die Stände, die gegen das Staatsgrundgesetz gehandelt hatten. Was anders konnten und mußten der König und die Regierung daraus schließen, als daß das Land für die neue Verfassung von 1833 wenig Sinn habe und wenig Sympathie empfinde? Der König erklärte darauf die Verfassung von 1833 für aufgehoben. Ob er diesen Schritt gethan hätte, wenn die Stände ihre Pflicht gethan und sich kräftig gezeigt hätten, ist sehr zu bezweifeln. Er hätte sonst wohl nicht so lange gezögert, sondern das Staatsgrundgesetz gleich aufgehoben. Dadurch, daß er wartete, liefert er den Beweis, daß er erst in Erfahrung zu bringen suchte, was das Land dazu meinen würde. Glauben Sie nicht, meine Herren, daß ich den König rechtfertigen mag. Denn es will mir bedünken, daß er gleich anfangs, wie Karl X. in Frankreich, darauf ausging, die Verfassung durch Administrativmaßregeln alteriren zu wollen, und es fragt sich wirklich, ob nicht Hannover zunächst einer administrativen Reform bedarf. Aber noch viel weniger kann ich die Stände rechtfertigen, am allerwenigsten kann ich sie bewundern, wie das jetzt so häufig geschieht. Der König wollte die alte provinzialständische Verfassung von 1819 wieder herstellen. Er befahl, daß Stände im Sinne dieser Verfassung gewählt würden, und forderte zugleich die Huldigung. Und die Stände und das Land huldigten, wieder gegen das Staatsgrundgesetz! Ausgenommen sieben Professoren der Universität Göttingen. Sie wurden vertrieben, als Rebellen vertrieben — und das haben die Stände auf ihrem Gewissen. Denn wenn das ganze Land mit einer solchen Huldigung einverstanden ist; — was sind da sieben Professoren? Mußten sie nicht als Revolutionäre erscheinen? Die Sieben thaten aber ihre Pflicht, die Stände versäumten sie. Nach dem Staatsgrundgesetze durfte keiner für eine andere Verfassung wählen, als für jenes Gesetz. Es wählte aber das ganze Land. Und was that es hiermit? Es willigte in die Verfassung von 1819. Ein neuer Landtag, im Sinne der alten Verfassung, trat zusammen, berieth mit

der Regierung und stimmte der Regierung bei. Damit gaben die hannoverschen Stände abermals den anderen Ständen Deutschlands ein schlimmes Beispiel, wie die frühere Ständeversammlung vom Jahre 1815. Konnten solche Stände Vertrauen bei den Regierungen erwecken? Ist das wirklich politische Erkenntniß und politische Gesinnung? Sieht man hierin Gehorsam gegen das Gesetz, dem sich Stände und König fügen mußten? Fast ein Jahr nachher fühlten die Stände erst die Schuld, die sie auf sich geladen, daß sie so ohne Widerspruch das Staatsgrundgesetz von 1833 aufgegeben hatten, und verlangten es deshalb wieder. Hätten sie es gleich verlangt, als es Zeit war, hätten sie bald ihre Pflicht gethan, als sie mußten, dann wären sie im Rechte gewesen. Hätten sie gleich den Muth gehabt, die Verfassung von 1833 zu vertheidigen und standhaft aufrecht zu erhalten, nimmermehr wäre es dahin gekommen. Jetzt hatten sie einmal in die alte Verfassung von 1819 gewilligt, ja sich sogar im Sinne derselben bethätigt. Wer A sagt, muß auch B sagen.

Nichts konnte dem Bunde erwünschter sein, als dieser zweite hannoversche Verfassungsstreit. Zwar ist der Bund nach Art. 2. der Bundesacte und Art. 56. der Wiener Schlußacte verpflichtet, die innere Sicherheit Deutschlands zu schirmen und alle in Wirksamkeit stehende landständische Verfassungen zu schützen. Er lehnte aber die Beschwerde der hannoverschen Stände und ein Einschreiten gegen die Regierung durch den Beschluß vom 5. September 1839 ab. Der Bund unternahm rechtlich nichts in dieser Angelegenheit, und hatte nicht nöthig, es zu thun, da er nur Beschwerden von Fürsten, nicht von Ständen anzunehmen braucht. Das vielleicht einzig Gute, was der hannoversche Verfassungsstreit veranlaßte, war, daß die Ständeversammlungen in den anderen constitutionellen Staaten darüber laut zu werden anfingen, daß sie sich nicht mehr auf ihren besonderen Staat beschränkten, sondern sich als ein Ganzes fühlten und diese Angelegenheit zu einer allgemeinen Angelegenheit aller deutschen Ständeversammlungen machten. Die besten Besprechungen und Erörterungen darüber wurden in der Abgeordnetenkammer des Königreiches Würtemberg und der des Großherzogthumes Hessen gehalten; dort von dem Abgeordneten Oberconsistorialrath

Knapp, hier von dem Abgeordneten Glaubrech. Beide machten Anträge, an die betreffenden Regierungen die Bitte zu richten, sich bei der hohen Bundesversammlung um schleunige Wiederherstellung eines geordneten Rechtszustandes in Hannover zu verwenden. Der letztere verband damit noch den andern Antrag, daß die Kammer sich bei der Bundesversammlung um Erlaß bundesgesetzlicher Normen verwenden möge, wodurch zur Sicherung des verfassungsmäßigen Rechtszustandes in Deutschland in Beziehung auf Beschwerden der Unterthanen wegen Verfassungsverletzungen bei dieser hohen Behörde, sowohl der Legitimationspunkt, als die Form des Verfahrens, letztere etwa in Verbindung mit einem einzuführenden Bundesgerichte, auf eine genauere und umfassendere Weise regulirt und festgestellt würden.

Die Stände haben einen schweren Stand; darum braucht man nicht zu singen:

„Nicht nach Freiheit in den Kammern,
In das Freie steht mein Sinn;
Wenn die stolzen Redner jammern,
Jauchz' ich hier, wie frei ich bin."

Alle Anträge, auch der in der sächsischen Kammer verhandelte, sind recht gut und wohlgemeint. Aber es ist zu spät, man hat die gute Gelegenheit wieder nicht ergriffen, etwas zu wirken. Auf der Stelle hätte es geschehen müssen, und die hannoverschen Stände hätten anfangen müssen, da sie im vollkommensten Rechte und am meisten dabei betheiligt waren. Da es nicht geschah, konnte der Bund es nur gern sehen, daß die Ständeversammlungen in den anderen constitutionellen Staaten sich der hannoverschen Stände gegen die Regierung annahmen, denn das gab ihm die beste Gelegenheit, das constitutionelle Princip als aller Regierung feindselig zu bezeichnen. Das Schlimmste ist, daß der Bund sogar den Schein des Rechtes für sich hat, denn die Stände wurden damit in eine Sphäre hineingezogen, welche factisch durch die hannoverschen Stände selbst herbeigeführt und keinen rechtlichen Grund und Boden zu haben schien. — Das Staatsgrundgesetz von 1833 selbst enthält noch keineswegs die repräsentativen Elemente in ihrem ganzen Umfange. Die jetzige Verfassung in Hannover hat noch manche constitutionelle Elemente, als: das Recht der Bürger, die Repräsentanten zu wählen, und

der Steuerbewilligung, abgesehen von dem Einflusse des Bundes durch die erwähnten Ausnahmegesetze auf alle constitutionelle Verfassungen. Es wäre die Aufgabe der Stände, diese Verfassung durch Kampf zu höheren constitutionellen Formen auszubilden. Wie es den Anschein hat, wollen die hannoverschen Stände ihren Fehler wieder gut machen und eine würdige und standhafte Stellung behaupten. Ihre Kämpfe um die Wiedereroberung der Verfassung von **1833** sind bisher vergeblich gewesen, und sie werden sich bequemen müssen, die vorhin gestellte Aufgabe aufzunehmen und an deren Lösung zu arbeiten.

Dies, meine Herren, ist meine Ansicht in dieser Angelegenheit, deren Wichtigkeit für Deutschland ich nicht verkenne. Ich freue mich, daß die Ständeversammlungen der anderen constitutionellen Staaten Deutschlands die Sache zu einer gemeinsamen gemacht haben, und bin mit Aufmerksamkeit ihren Verhandlungen gefolgt. Ich weiß wohl, daß Viele jene Angelegenheit anders ansehen. So auch Hitzig in der allgemeinen Preßzeitung, er steht ganz auf Seiten der Stände gegen die Regierung. Ich wünschte von Herzen, ich könnte seine Ansicht theilen, um daraus eine baldige freudige Zukunft des constitutionellen Lebens in Deutschland zu prophezeien. Ich muß aber der Wahrheit die Ehre geben und aus meiner Ueberzeugung sprechen. Ich habe schon einmal erklärt und erkläre es nochmals, ich vertheidige die Regierung nicht in dieser Sache und kann sie nicht vertheidigen; aber ich kann mich auch nicht davon überzeugen, daß die Stände recht und politisch gehandelt haben, vielmehr muß ich behaupten, daß sie die größten Fehler machten. Nach Hitzigs Meinung gereicht es den hannoverschen Ständen zur größten Ehre, und sie sollen sich gerade dadurch als eine echt deutsche Opposition charakterisiren, daß sie bei ihrem Handeln nicht von der Möglichkeit eines Wort- und Eidbruches ausgingen. Wir haben schon bemerkt, und müssen nochmals zu bedenken geben, daß der jetzige König schon zu Lebzeiten Wilhelms **IV.** diese Verfassung von **1833** nicht anerkannte, und daß ihm nicht im Sinne derselben, sondern in dem der Verfassung von **1819** gehuldigt worden ist. Hitzig sagt weiter: „Die Stände ließen sich lieber von den schnöden Mitteln, welche zur Herbeiführung des jetzigen Zustandes angeordnet wurden, überraschen, als daß sie durch deren

Voraussetzung sich zu dem Glauben bekannt hätten, daß ein Fürst ungehindert die feierlichsten Verträge brechen, und in Deutschland Werkzeuge zu solchen Thaten finden werde. Vorübergehende Uebelstände hätten nicht in Betracht kommen dürfen, wo es gegolten, ein Princip zu bewahren und vor allen Dingen auf dem Boden des Rechtes stehen zu bleiben, wo die Treue gegen das Vaterland nicht länger mit der Ehrfurcht gegen den König Hand in Hand gehen konnte." Hitzig betrachtet die Sache weniger politisch, als moralisch, er giebt ihr, um die Stände vertheidigen zu können, eine moralische Wendung. Die Moral soll zwar von der Politik nicht ausgeschlossen sein, allein sie reicht für Beurtheilung politischer Zustände nicht hin, weil sie immer subjectiv, nicht, wie der Staat, objectiv sich verhält. Wenn es hierzu eines Beweises bedarf, so diene die hannoversche Angelegenheit dazu. Solche Moral hat über Hannover das Unglück gebracht. Wären die Stände politisch gewesen, so hätten sie das Unglück abwenden können; und was wäre moralischer gewesen, als dies?

Die neueste Motion gegen den Bundestag ist die am **19.** Juli **1842** vom Abgeordneten Welker in der badenschen Kammer gestellte, und dieselbe zeigt, wie man jetzt immer mehr und mehr zum Bewußtsein darüber kommt, was der deutsche Bund ist; — aber auch müssen wir sagen, was er werden mußte. Indem Welker die Bemerkung machte, daß es keine Nationalvertretung am Bundestage gebe, stellte er in der badenschen Kammer den Antrag: „die alten Ausnahmegesetze des deutschen Bundes aufzuheben und den deutschen Bund auf seine wahren Grundlagen zurückzuführen, der dadurch als deutscher Nationalverein zur vollen Wahrheit werden möchte." Auch Itzstein und Sander waren der Meinung, daß der deutsche Bund jetzt einen andern Charakter habe, als bis zum Jahre **1818**, und kommen in ihren Wünschen überein, daß diese Verfassung aufhören, und der Bund auf die früheren völkerrechtlichen Grundlagen zurückgeführt werden möge. Das sehen sie wohl, der Grund ist, daß das Volk, die Stimme der Nation im Bunde nicht gehört wird — aber sie kann nicht gehört werden, wenn nicht der ganze Bund eine wesentliche Veränderung erfährt. Wir müssen vom nächsten badenschen Landtage erwarten, ob Welker nicht umsonst gespro-

chen hat, und ob seine Stimme den entsprechenden Wiederhall in anderen deutschen Ständeversammlungen finden wird. — So weit der Kampf der Stände mit dem Bunde, dessen Streben wir kurz als das Streben bezeichnen können, die landständische Verfassung in provinzialständische umzubilden. Wenn es aber in der Natur des deutschen Bundes liegt, die Repräsentativverfassungen umzubilden, so folgt daraus, daß die Umbildung nur eine solche sein kann, wodurch die Stände aus nothwendigen Gliedern des Staats mit dem Rechte der Steuerbewilligung, der Bewahrung der Verfassung u. s. f. zu blos berathenden werden, also zu Provinzialständen, indem diese dem monarchischen Principe des Fürstenbundes mehr gemäß sind. War es einmal dahin gekommen, daß dem Volke das Bürgerrecht im deutschen Bunde nicht zugestanden wurde, so mußte der deutsche Bund den Repräsentativverfassungen entgegenstreben. — Wir gehen jetzt zu Preußen über, und werden sehen, wie von hier eine Reaction gegen den Bund ausgegangen, die nachhaltiger und folgenreicher sein wird, als aller Kampf der Stände. Denn dieser, so ehrenwerth und schön er ist, muß so lange ohne Erfolg bleiben, als der deutsche Bund die Bedeutung eines Fürstenbundes beibehält. Jene Reaction ist der Zollverein, der weder durch den Bund, noch durch die Stände, sondern einzig und allein durch die Regierungen zu Stande gekommen ist.

Zwei und zwanzigste Vorlesung.

List. — Der Zollverein. — Derselbe als Reaction Preußens gegen den Bund. — Das preußische Zollwesen 1818. — Entstehung des Zollvereins. — Eichhorn. — Maaßen. — Motz. — Der General von Witzleben. — Mitteldeutscher Verein. — Sprengung desselben. — Denkschrift des Grafen von Bernstorff. — Cotta. — Verhandlungen mit Oesterreich. — Der 19te Artikel der Bundesacte. — Begriff des deutschen Zollvereins. — Sein Verhältniß zum Bunde. — Zu den constitutionellen Staaten. — Zu anderen Nationen. — Seine Zukunft. —

Wie der Mensch manchmal von einem unvorhergesehenen Geschicke getroffen wird, das seine Pläne abändert, und wie er diesem Geschicke nachgebend, den größtmöglichsten Vortheil daraus zu ziehen sucht, so scheint auch ein solches Geschick über Preußen zu walten. An die Spitze der freien Bewegung gestellt, sprach es aus freier Selbstbestimmung für das Volk und für die landständische Verfassung. Plötzlich sehen wir es diese Bahn verlassen, sich gegen sein voriges Princip wenden und dem Bunde sich anschließen. Man sagt, der Tod Kotzebue's und Stourdza's Schrift haben dazu Anlaß gegeben. Diese Veranlassung mag sein. Wir haben aber nachgewiesen, daß Preußen nicht aus freier Selbstbestimmung, sondern nothgedrungen der Reaction nachgab, sich dem Bunde und Oesterreich anschloß, weil es mußte. Preußen konnte deshalb nicht mehr Art. 13. der Bundesacte gemäß die landständische Verfassung, die es versprochen, einführen, sondern griff zur provinzialständischen. Damit erklärte es sich factisch im Sinne des Bundes als Gegner der constitutionellen Verfassung, deren Schöpfer es für das übrige Deutschland gewesen war. Es war damit dem neuen Geiste untreu geworden, den es hervorgerufen und vertheidigt hatte, und damit war es auch von seiner Höhe herabgestiegen, und hatte Oesterreich über sich hinauf steigen lassen. Preußen mußte darüber zum Bewußtsein kommen, daß es seinen früheren Einfluß auf die deutschen Angelegenheiten eingebüßt hatte. Es suchte zu verhüten: „daß dieser Bund, der

ein nützlicher zu werden versprochen, nicht positiv schädlich werde." Dies Gefühl entwickelte natürlich das Bedürfniß, den Verluſt wieder zu gewinnen, den Einfluß auf die anderen deutschen Staaten nochmals zu erobern und mit ihnen, wie früher, eine Einheit auszumachen und ein gemeinsames Interesse zu haben ohne den Bund. Ohne den Bund — denn eine Einheit im früheren Sinne konnte nicht stattfinden, weil derselben die Stellung Preußens zum Bunde entgegen gewesen wäre. Eine politische Einheit im Sinne der Repräsentativverfassung konnte sie nicht werden, weil sie vermöge des Bundes nicht wohl möglich war. Es blieb daher zunächst nichts übrig, als ein Verein der Interessen. Und ein solcher Verein, der, weil ein Verein von Staaten, aber einen politischen Hintergrund hat, trat ins Leben im preußisch-deutschen Zollverbande. Aber auch der Bund selbst führte zur Nothwendigkeit des Zollvereines. Die einzelnen Staaten desselben haben ihr besonderes Interesse; soll daher die Einheit des Bundes nicht blos jene Allgemeinheit und Gesammtheit der besonderen Staaten sein — eine bloße Reflexionsallgemeinheit — so muß im wirklichen Leben Handel und Verkehr ein allgemeines Interesse sein, eine Einheit, worin die besonderen Interessen der Staaten aufgenommen sind. Es muß sich ein Verein der besonderen Interessen verwirklichen, in welchem diese zu allgemeinen Interessen des Vaterlandes werden. Wir sagen also, die Natur des Bundes sowohl, als das Gefühl Preußens, den politischen Einfluß auf Deutschland verloren zu haben, ist der Grund zur Entstehung des Zollvereines. Insofern ist der Zollverein selbst ein Product des Befreiungskrieges, gegründet von Preußen, kraft der Erinnerung seines damaligen hohen Strebens. Es ist ferner nicht zu leugnen, daß dieser Verein, besonders nach Außen, gegen andere Nationen von Wichtigkeit ist, daß er in dieser Beziehung eine große nationale Bedeutung hat, aber eine noch größere gewinnen muß. Freilich müssen wir uns hier nicht Illusionen machen: es fehlt viel, daß der Zollverband schon die nationale politische Einheit selbst wäre, oder diese ersetzen könnte. Aber der Weg hierzu ist und bleibt er. Niemand wird verkennen, von wie großer Wichtigkeit es sei, daß eine Nation im Aeußerlichen kein getheiltes Interesse habe, denn getheiltes Interesse schwächt, einiges Interesse stärkt.

Es giebt in unserer industriellen Zeit Viele, die im Zollverbande Ersatz für fast alles Andere, was uns Deutschen gebricht, sehen wollen. In den Aufzeichnungen des nachgeborenen Prinzen wird „er der wahre heilige Bund unserer Zeit" genannt. Ich halte es nicht mit den materiellen Interessen, aber verkenne ihre Wichtigkeit nicht. Der deutsche Zollverein bringt uns Deutsche zum Bewußtsein, daß wir eine blos theoretisirende, abstracte und unpolitische Nation bisher gewesen, zum Spotte und Hohne den anderen Völker; er hält es uns scharf vor, wie die Vernachlässigung der materiellen Interessen auch in unpolitischer Hinsicht uns nur zum Nachtheile ausgeschlagen ist. Der Mann, welcher zuerst theoretisch und wissenschaftlich vom nationalen Gesichtspunkte den Zollverein faßte, ist List, der ihm jetzt auch ein öffentliches Organ gegeben hat. List vertheidigt auf alle mögliche Weise die deutschen nationalen Interessen gegen das Ausland, besonders gegen England. Er weist nach, wie besonders unser Vaterland durch Englands Herrschaft zur See leidet, durch englische Manufacturen, Handel und Schifffahrt. Das sei ein schlechter Trost, wenn man in Deutschland und von Deutschland sage: „das deutsche Volk habe dem industriellen Uebergewichte anderer Nationen, besonders der Engländer, höhere Vorzüge entgegenzusetzen, nämlich das deutsche Gemüthsleben und die deutsche Wissenschaft. Solche Tröster seien höchst gefährliche und verderbliche Tröster, und tragen am meisten zum Verfalle unserer Nationalgröße bei." List will deshalb, daß seine Wissenschaft, die politische Oekonomie, Gemeingut aller Gebildeten sein soll, und fordert für den Handel und die Industrie die Oeffentlichkeit. Es versteht sich von selbst, daß er den materiellen Interessen das Wort redet; aber er thut es nur insofern, als sie die Grundlage für die anderen Interessen bilden. Denn er sagt, daß nur in dem Boden des allgemeinen Wohlstandes der Nationalgeist seine Wurzeln treibe und es zu Blüthen und Früchten bringe, daß nur aus der Einheit der materiellen Interessen die geistigen, und nur aus beiden die Nationalkraft erwachsen. Er behauptet, daß die Macht und der Wohlstand eines Volkes besonders auf einer ausgebildeten und starken Manufacturkraft beruhe, und Ackerbau und Handel allein nicht genügen. Die frühere Handelsmacht der deutschen Hansa sei nur dadurch in Verfall gerathen, daß der Handel derselben sich auf keine einhei-

mische Industrie gegründet habe. Andere Länder seien nur dadurch verarmt, daß sie englische Manufacturen kaufen, statt sie selbst zu fabriziren; wogegen die englische Handelspolitik Rohstoffe einführe und Manufacturen ausführe. List faßt die Oekonomie politisch und national und stellt ihre Aufgabe dahin, die Manufacturkraft zu entwickeln, und durch diese den Nationalwohlstand, die Nationalmacht und die Nationaleinheit zu fördern und zu verwirklichen. Aber List geht weiter. Nicht blos die Nationaleinheit in dieser Hinsicht, sondern eine universelle Völkereinheit soll sein, damit die Ab- und Ausschließungspolitik in Betreff des Handels zuletzt aufhören könne. Das sei aber abhängig von den völkerrechtlichen Bürgschaften eines allgemeinen Rechtszustandes und von der industriellen Gleichstellung der Nationen. Er spricht von einer universellen Einheit der Nationen in Betreff des Handels, von einer Vereinigung derselben unter dem Rechtsschutze, mit festen Garantien des Weltfriedens. Er bezweckt eine kosmopolitische Arbeitstheilung und Kräfteconföderation der Völker, und will einen vollkommen freien internationalen Welthandel. — Aber damit diese Einheit möglich sei, müßten alle Völker Einen Staat bilden, oder müßte ihre Manufacturkraft gleich sein, wohin es schwerlich je kommen wird. Die universelle Handelseinheit der Welt ist eine Abstraction, wie der Kantische ewige Friede, indem von der Besonderung der Völker abgesehen wird. Eine universelle Handelseinheit ist industriell dasselbe, was politisch eine Universalmonarchie ist. Diese, obwohl öfters bezweckt, hat eben so wenig Boden in der Wirklichkeit wie jene; denn die Völker müssen vermöge ihrer Besonderheit gegen solche abstracte Einheit reagiren. Freilich will List für die Gegenwart jene Einheit noch nicht, sondern für die Zukunft, weil sonst die industriell weniger entwickelten Staaten unter die Handelssuprematie Englands fallen würden. Um dies zu verhindern, sei es nothwendig, daß alle Nationen des Continents zu einem neuen Continentalsystem gegen England zusammentreten.

Die deutsche Bundesacte deutete bereits auf eine Aufhebung der Sperrungen hin, aber die Wiener Schlußacte verschob die Verhandlungen auf eine andere Zeit. Vielleicht, daß daraus das Bedürfniß einer Reform des Zollwesens und dann des Zollvereins hervorging. Im Jahr 1810 bemühten sich noch hochgestellte

Männer in Preußen zu zeigen, daß die unzähligen Binnenzölle eine höchst weise Maßregel wären. Aber trotz dem wurden sie aufgehoben, und damit dem Zollverein die Bahn gebrochen. Ich weiß nicht bestimmt zu sagen, von wem zuerst die Idee des deutschen Zollvereins herrühren mag. Man nennt bald den einen, bald den andern als den Urheber. Viele sagen: Maaßen. Mit ihm, sagt man, wären Eichhorn und Motz thätig gewesen. Auch der General von Witzleben nahm sich dieser Idee mit wahrem Enthusiasmus an, wie man aus dessen Mittheilungen ersieht. Wir wollen die Entstehungsgeschichte des Zollvereins hier kurz darzustellen versuchen. Preußen fing im Jahr 1818 an, sein Zollwesen zu reformiren, es hob die mittelalterlichen hemmenden Binnenzölle, Geleitsabgaben und dergleichen auf. Statt deren errichtete es Grenzzölle. Dies mußte natürlich auf diejenigen kleinen Staaten, welche entweder ganz oder zum Theil von preußischen Zollinien umgeben waren, einen nachtheiligen Einfluß haben. Es war daher ihr eignes Interesse, sich in das preußische Zollsystem aufnehmen zu lassen. Der erste Vertrag dieser Art wurde schon in dem folgenden Jahre 1819 am 25sten October mit Schwarzburg-Sondershausen geschlossen. Preußen blieb allein das Erhebungsrecht, jedoch fand in bestimmten Zeiträumen eine Theilung der Einkünfte nach Maßgabe der Einwohnerzahl statt. Dies erste preußische Zollsystem war hart und drückend, ein wahres Zwangszollsystem. Dagegen hatte sich der mitteldeutsche Verein gebildet, dessen Losung der freie Verkehr war. Er hatte noch zugleich eine andere, politische Bedeutung, er machte nämlich gegen Preußen und Oesterreich einen politischen Gegensatz hinsichtlich des constitutionellen Principes, Grund genug, dagegen zu reagiren. Preußen konnte daher seinen Zweck nur erreichen, wenn es den Verein alterirte. Es konnte dies wieder nur dadurch bewirken, wenn es einzelne Staaten aus dem Verein durch vortheilhafte Bedingungen für sich gewann, und in seinen Steuerkreis aufnahm. Da es in dem Verein keinen mächtig überwiegenden Staat gab, an dem die übrigen einen festen Halt gehabt hätten, wurde ihm das nicht schwer. Die beiden Hessen Darmstadt und Cassel waren die ersten, welche dem Verein beitraten, am 14ten Februar 1828 und am 25sten August 1831. Der Eintritt des letztern sprengte den mitteldeutschen Verein wegen der örtlichen Verbindung. Wäh-

rend Preußen so weit seine steuerlichen Tendenzen ins Reine gebracht, kam die Julirevolution dazwischen. Die mittleren deutschen Staaten sympathisirten, und dies wurde die dringende Veranlassung, daß es streben mußte, sein Steuersystem auf andere Staaten noch weiter auszudehnen. Es erschien die Denkschrift des Grafen Bernstorff an den König 1831, worin jener aus einander setzte, daß, um der Unzufriedenheit in Deutschland zu begegnen *), ein ganz Deutschland umfassendes System des Handels und Verkehrs wünschenswerth und erforderlich wäre. Der deutsche Bund, meinte er, dürfe die Maßregel nicht ins Werk setzen, das sei nicht praktisch. Vielleicht mag er gedacht haben, daß dann das Zollsystem, welches er als deutsches, volksthümliches vorstellte, nicht sich selbst der Zweck und Mittelpunkt sein würde. Ob nun dadurch verhindert wurde, daß die Frage eines gemeinsamen deutschen Steuer- und Handelssystems Bundesfrage wurde, kann sein. Genug Preußen proclamirte gegen seine früheren Grundsätze den freien Verkehr und die innere Gemeinsamkeit Deutschlands. Dadurch erwarb es sich wieder das alte Zutrauen, mehrere Staaten traten nach einander in den Bund ein, welcher nun den Namen „Deutscher Zollverein" annahm. So wurde das preußische Zollsystem ein deutsches. Es scheint, daß der General von Witzleben besonders den König für die Erweiterung des Zollvereins zu

---

*) Demnach wäre der Zollverein ein Product der Furcht der Regierungen vor inneren Unruhen und Aufständen, und daher auch begreiflich, daß der Bund demselben kein Hinderniß in den Weg legte. Bernstorff berichtete nämlich an den König darüber: „durch welche Mittel die Ruhe im Innern von Deutschland für den Fall eines unvermeidlichen auswärtigen Krieges sicher zu stellen sei?" Es heißt in jener Schrift: „Daß ferner die Gründung gemeinsamer Institutionen für Deutschland, besonders aber eines ganz Deutschland umfassenden Systems der Freiheit des Handels und des Verkehrs, über dessen Mangel so viel geklagt wird, auch für die Sicherstellung und Befestigung der Ruhe in seinem Innern von großem Werthe sein werde, ist keineswegs in Abrede zu stellen." Nach dieser Seite hin wäre der Zollverein als eine Reaction gegen die Julirevolution anzusehen, und verdankte Deutschland denselben jener Revolution. Das Bedürfniß darnach war schon gleich nach dem Befreiungskriege da, und sprach sich allgemein aus, aber wurde nicht beachtet.

stimmen gewünscht hat, denn er bahnte mit Zustimmung des Königs demselben die Wege im südlichen Deutschland, wobei ihm vornehmlich der Buchhändler Cotta förderlich war. Ihn unterstützten später in diesen Bestrebungen die dermaligen Vorstände der Finanzverwaltung, der Minister von Motz und der Generalsteuerdirector, nachmals auch Minister Maaßen. Bei dieser Angelegenheit war ihm das materielle Wohl nicht allein Ziel. Es sollte lediglich das Band sein, das die vielfachen Schranken zwischen den deutschen Bundesvölkern niederreißen, alle dadurch entstandene verschiedene Interessen in einander verschmelzen, ganz Deutschland zu einem gemeinsamen politischen Körper vereinigen und zu dem Bewußtsein einer einzigen wahrhaften untrennbaren Nationalität führen müsse. Cotta schrieb an Witzleben am 21sten October 1829: „Es wird Hochdenselben Vergnügen machen, zu vernehmen, daß der abgeschlossene Handelsvertrag mit Preußen, dessen erste Idee Sie so lebendig auffaßten und zu dessen Realisirung Sie und Herr Finanzminister von Motz mich so kräftig unterstützten, in Baiern und Würtemberg so allgemein, von den Königen sowohl als von den Unterthanen als das schönste Werk der neueren Zeit geschätzt wird." — Hessen-Darmstadt hatte sich beim Anschluß an den Zollverband die Ausführung für gemeinschaftliche Rechnung vorbehalten. Nach diesem Vorbilde wurden alle spätere Verträge geschlossen. Im Jahre 1836 waren Preußen, Baiern, Würtemberg, Sachsen, die beiden Hessen, Nassau, die thüringischen und anhaltischen Länder und die freie Stadt Frankfurt im Zollvereine, der einen Flächenraum von 8090 □ Meilen und eine Bevölkerung von mehr als 25 Millionen Seelen umfaßte. Es fehlten noch Hannover, Oldenburg, Braunschweig, Lippe, Mecklenburg und die Hansestädte. Die beiden letzteren stehen noch jetzt ganz isolirt; die drei ersteren dagegen, zusammen 880 □ Meilen mit $2^1/_2$ Millionen Einwohner, sind schon durch Verträge vom 1sten Mai 1834 und 7ten Mai 1837 einen abgesonderten Steuerverband unter sich eingegangen. Später durch Verträge vom 18ten October 1841 sind noch Lippe, vom 19ten October Braunschweig, und vom 8ten Februar 1842 der niederländische Antheil von Luxemburg beigetreten, so daß der Gesammtumfang des Zollvereines gegenwär-

tig 8260 □ Meilen mit mehr als 27 Millionen Seelen beträgt. In Folge des Anschlusses Braunschweigs sind endlich noch folgende Verträge abgeschlossen, bei denen Preußen stets im Namen des ganzen Zollvereines unterhandelte. Am 16ten December 1842 von Preußen und Braunschweig einerseits, mit Hannover und Oldenburg andererseits über die steuerlichen Verhältnisse verschiedener braunschweigischer Landestheile; am 17ten December 1841 von Preußen mit Hannover, Oldenburg und Braunschweig über Erneuerung des unter dem 1sten November 1837 eingegangenen Vertrages wegen Förderung der gegenseitigen Verkehrsverhältnisse; und am 17ten December 1841 von Preußen mit Hannover über die zum großen Zollvereine gehörigen isolirten Theile Hannovers. Alle diese Verträge sind vom 27sten December 1842 auch auf die Dauer des Jahres 1843 ausgedehnt und also vorläufig noch in eine Art von Mittelzustand versetzt worden.

Es konnte nicht fehlen, daß der Zollverein anfangs mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte; aber einmal ins Leben getreten, konnte er nicht zurückgenommen werden. Besonders soll Metternich dagegen gewesen sein. Natürlich, dieser große Politiker mußte darin eine Reaction gegen den Bund und gegen den Einfluß Oesterreichs erblicken. Ferner sahen die fremden Nationen ihn mit mißtrauischen Augen an, und dann fand er Hindernisse und findet sie noch an den besonderen Interessen der deutschen Staaten selbst. Das sollte nicht sein, das nationale Interesse sollte über das egoistische Interesse übergreifen, welches von jeher die Einheit des Vaterlandes in allen möglichen Dingen gefährdet hat. Mit Oesterreich wurden zwar in den Jahren 1833 und 1834 wegen des Zollvereines Verhandlungen eingeleitet, aber wohl nur deswegen, weil man im Voraus wissen konnte, daß die Hindernisse für den Beitritt Oesterreichs zu groß waren, und dieser Beitritt politisch gar nicht im Sinne Oesterreichs lag. Darum nicht, weil der Zollverein nicht vom Bunde ausging, und nicht Bundesbeschluß war, kurz, weil der Zollverein ein Bund neben dem deutschen Bunde war. Der Zollverein alterirt diesen, denn es giebt seit der Stiftung des Zollvereines noch ein anderes gemein-

sames Band der deutschen Staaten, als der Bund. Dies ist ein bedeutsamer Gesichtspunkt, den wir für die weitere Entwickelung Deutschlands fest im Auge behalten müssen. — Es ist jetzt viel davon die Rede, daß im Fall des Beitritts der norddeutschen, sowie der österreichisch-deutschen Staaten zum Zollvereine, dieser im Sinne des Art. 19. der Bundesacte zur Bundesangelegenheit erhoben werden soll. Dieser 19te Artikel lautet: „Die Bundesglieder behalten sich vor, bei der ersten Zusammenkunft der Bundesversammlung in Frankfurt, wegen des Handels und Verkehres zwischen den verschiedenen Bundesstaaten, sowie wegen der Schifffahrt nach Anleitung der auf dem Congresse in Wien angenommenen Grundsätze, in Berathung zu treten." Das österreichische Cabinet scheint das beim Anschlusse seiner Staaten im Auge zu haben und dabei eben so sehr politisch als commerziell zu verfahren. Zwar wäre damit der Zollverein, dieser rein volksthümliche Verein, wenn er gleich von den Regierungen ausging, zum Wohle des Volkes in den Bund aufgenommen; aber wenn nicht zugleich das Volk selbst in den Bund aufgenommen wird, so hätten die Regierungen nicht nur die politische Macht, sondern auch noch dazu die Handelsmacht in den Händen. Die deutschen Staaten, welche bisher immer selbstständig in dieser Hinsicht verfahren, würden diese ihre commerzielle Autonomie sofort verlieren, und den constitutionellen Verfassungen würde man das Sterbelied singen. Es wäre der Anschluß Oesterreichs an den Zollverein nur dann wünschenswerth, wenn die Verfassung des Bundes sich dadurch änderte, wenn aus dem Fürstenvereine ein Staaten- und Völkerverein würde.

Zur weiteren Begründung müssen wir auf die Stellung des Zollvereines eingehen, und dabei auf seine Entstehung und auf sein Ziel reflectiren. Der Zollverein ging nicht vom Volke aus, sondern von den Regierungen. Dieser Ausgangspunkt alterirte natürlich diejenigen Verfassungen, welche das Volk repräsentiren, die constitutionellen. Die Stände dieser Staaten mußten zu einem Vereine, der von einem großen und mächtigen, nicht constitutionellen Staate ausging, nicht viel Vertrauen haben, sondern eher mißtrauisch sein, zumal Preußen sie schon einmal getäuscht und verlassen hatte. Dazu

kam, daß diese hochwichtige Angelegenheit in den Kammern erst zu Besprechungen gelangte, nachdem sie von den Regierungen abgemacht war, und diese, vielleicht in der Voraussetzung Hindernisse bei den Ständen zu finden, den schon abgeschlossenen Vertrag in der Kammer vorlegten, so daß die Freiheit der Berathung dadurch vernichtet wurde. Deshalb erklärten sich auch alle Ständeversammlungen gegen den Zollverein, wobei sie sich hauptsächlich als Stände eines besonderen Staates benahmen, wie es unter den obwaltenden Umständen nicht zu tadeln war, und aus diesem Bewußtsein der Besonderheit heraus gegen den Zollverein polemisirten. Aber diese Polemik brachte die Stände und damit die constitutionelle Verfassung in eine übele Stellung zu den Regierungen, und selbst zur Nation. Zeigte sich nämlich, daß der Zollverein eine Wohlthat war für die Nation, so hatten die Stände, geleitet von der constitutionellen Verfassung ihres Staates, gegen das Wohl des Volkes gesprochen, als sie sich gegen den Zollverein erklärten. Uebereilt könnte man hieraus schließen: also sind die constitutionellen Verfassungen unverträglich mit dem Wohle des Vaterlandes; denn sie verengern den Gesichtskreis und lassen keinen Sinn für das Ganze zu; das Schillersche Wort wäre auf sie anwendbar:

„Im engern Kreis verengert sich der Sinn,
Der Mensch der wächst mit seinen höhern Zwecken."

Man könnte den Ständen ferner vorwerfen, sie hemmten den nationalen Fortschritt, nationale Einheit und Gesinnung, welche die Regierungen allein förderten ohne die Stände. Aber hatten nicht die Stände der constitutionellen Staaten die Pflicht, die Zoll- und Handelsangelegenheiten in ihren Verfassungen zu vertreten? Nun stiften die Regierungen einen großen Zoll- und Handelsverein, ohne die Stände zu fragen, deren verfassungmäßige Zustimmung sie fordern mußten. Dies war nicht gesetzlich. Es scheint von den Regierungen absichtlich so eingeleitet worden zu sein, um diese Wohlthat als eine reine Maßregel der Regierungen in den Augen der Nation erscheinen zu lassen und die Stände zu verdächtigen, um sagen zu können: Seht doch die Stände, wie unpolitisch sie sind, wie engen Sinnes, wie undeutsch, wie unnational! Das ist der

beste und schlagendste Beweis, daß die Constitutionen mehr schaden, als nützen, indem es ihnen an einer centralisirten Macht fehlt und das Beste wegen der Vielheit der Meinungen nicht zu Stande kommen kann. Sind nicht landständische Verfassungen unpraktisch, und dem Vaterlande hinderlich und feindselig? Das Wohl des Vaterlandes, der nationale Fortschritt kann also nur von den Regierungen gefördert und von den Ständen gehemmt werden. — Es war leicht, die landständische Verfassung, als eine dem Geiste des Volkes nicht gemäße Institution darzustellen, ja als eine Calamität für Deutschland, um so mehr, als die Stände aus nothgedrungener Reaction, gegen die Ausnahmegesetze des Bundes, mit dem Auslande sympathisirten, und ihre Sympathie deutlich genug in den Julitagen merken ließen.

Der Zollverein ist also weder durch den Bund, noch durch die Stände der constitutionellen Staaten zu Stande gekommen, sondern durch die Regierungen ohne beide. Wir haben den Zollverein, obwohl er keine politische Einheit zu sein scheint, aber doch durch gebieterische Umstände der Weg dazu wird, immer als einen deutschen Staatenverein zu betrachten, welcher den Bund nicht minder als die Stände der constitutionellen Staaten in gewissem Sinne schon alterirt hat und noch mehr alteriren wird. Die Regierungen haben diesen Verein nicht als Bundesregierungen, die Fürsten nicht als Bundesfürsten ins Leben gerufen, und deshalb einen Bund ohne den Bund gemacht, wodurch sie factisch bewiesen haben, daß noch ein anderer Bund der Fürsten und Regierungen, als der deutsche Bund möglich ist. So muß man bekennen, daß, wenn der Zollverein eine große Wohlthat für die Nation ist, diese eben so wenig vom Bunde als von den Ständen der constitutionellen Staaten ausgegangen ist.

Indem der Zollverein von Preußen ausging, stellte es sich wieder an die Spitze einer Bewegung, des nationalen Fortschrittes, an die Spitze der Entwickelung in diesem Sinne gegen den Bund, dessen Wesen Stabilität ist, und erweckte damit die Vorstellung, auch fortschreiten zu können im Sinne einer andern Einheit, als der des Bundes. Dadurch wurde wieder eine Annäherung der constitutionellen Staaten an Preu-

ßen möglich, die vorher unmöglich schien. Die Einheit gemeinschaftlicher Interessen nach Außen mußte die Bedeutung einer nationalen Einheit erhalten, welche als solche dem Bunde wie den Ständen fremd war. Wie Preußen sich früher für die constitutionellen Verfassungen verwandte, so geht jetzt wieder ein Verein von ihm aus, der mehr und mehr nationale Bedeutung gewinnt und sogar in diesem Sinne constitutionelle Staaten in sich faßt. Daß dieser Verein früher oder später politische Bedeutung für Deutschland gewinnen muß, steht wohl fest, wenn man gleich versucht, ihm diese Zukunft abzusprechen. Schon jetzt hat er politische Fragen angeregt, nämlich über die Hegemonie in Deutschland, die wir später besprechen werden. Man hat (wahrscheinlich von Seiten Oesterreichs) den Zollverein so darzustellen gesucht: der deutsche Bund schließe nicht aus, daß in inneren Angelegenheiten, welche der Bund nicht vor sein Forum gezogen und welche gleichwohl der Vereinbarung bedürfen, sich besondere Austräge und Verbindungen bilden, die ihre eigene Führung haben und haben können, so lange die Sphäre ihrer Thätigkeit nicht mit den Bundeszwecken im Widerstreit stehen, und so war es in der Ordnung, daß die Führung und obere Leitung dieser gemeinsamen Angelegenheiten frei verbündeter Staaten, die Zoll- und Handelshegemonie der vereinten Staaten an Preußen überging, das bei seiner europäischen Stellung sich die Vertretung des Handelsbundes gegen das Ausland und den Abschluß der Verträge vorbehalten habe. Daß aber die Führung in Herrschaft umschlage, sei durch die im übrigen gleiche Berechtigung und die nur auf Zeitfrist geschlossene Verbindung, endlich durch die Bundesverfassung vorher gesehen. Und so bestehe diese innere Vereinbarung industrieller, commerzieller und finanzieller Interessen im Bunde als in einem Organismus starker und gesunder Glieder unter besonderer Hegemonie neben und in der politischen Hegemonie für Wahrung der äußeren und inneren Sicherheit der deutschen Staaten durch den Bund. Eine andere Frage sei jedoch: ob nicht diese neue Führung der materiellen schon die politische, d. h. der Zollverein den Bund überwiege? — Wenn aber dies der Fall ist, so muß der Zollverein politisch werden, wogegen man sich sträubt. Das ist

die Meinung und Ansicht derer, welche nicht wollen, daß der Zollverein mit dem Bunde in Conflict komme und einer auf den anderen influiren soll; aber es ist nur die Stimmung derer, welche gegen alle politische Fortschritte sprechen. Wir werden nächher erörtern, wie der Zollverein und der deutsche Bund sich auf die Länge nicht vertragen können, und wie es zu einer politischen Umbildung des Bundes kommen dürfte, sobald die Umstände stärker und mächtiger sein werden, als die Ansichten *).

*) Zu denjenigen, welche den Bund und den Zollverein aus einander halten wollen, gehört auch besonders Faber. Der Bund soll fern bleiben von der Wirksamkeit und Bearbeitung der materiellen Interessen in den Ländern. Das Wesen des Bundes, sagt er, gehe aus von dem Begriffe selbstständiger Regierungen und unabhängiger Landespersönlichkeiten: das sei der rothe Faden, welcher durch alle Theile des Bundesgebäudes sich hindurchziehe. Wenn der Bund die Leitung der materiellen Interessen an sich nehmen werde, so verleihe er die Sache des besonderen Staats an eine Versammlung, die die materiellen Verhältnisse des Staats nicht als eine selbstständige Sache behandeln würde. Die Leitung der materiellen Interessen von Seiten des Bundes würde den Fürsten und Ständen die Eigenschaft entziehen, welche den moralischen Zusammenhang zwischen Land und Regierung begründe: denn das Wort Souverain sei ohne sie ein leeres Wort. Der Bund würde mit der Uebernahme der Leitung im hohen Maße die Unabhängigkeit der Länder kränken, denn die deutschen Staaten hätten kein gleiches Bedürfniß, manche wichen total von der Mehrzahl ab. Der Bund umfasse ganz Deutschland, der Zollverein nicht, denn dieser schließe Oesterreich und andere Länder aus. Während der Bund ein ewiger Bund sei, anerkannt von den europäischen Großmächten, sei der Zollverein auf eine Reihe von Jahren keine europäische Macht. Während der Bund auf das natürliche Verhältniß deutscher Nationalität gebaut sei, auf das Schutzbedürfniß der kleineren Staaten, und das Verbindungsbedürfniß der großen Mächte, sei der Zollverein weder auf Nationalität, noch auf Gegenseitigkeit und Schutz und Hülfe gebaut. Der Bund gehe aus von Anerkenntniß der historisch gewordenen Landesindividualität, er gehe vom Besonderen zum Allgemeinen, addire die Kräfte Deutschlands zu einer Gesammtheit, dadurch, daß er sie einer Hand zum Zusammenhalten überliefere; dagegen nehme der Zollverein ein Allgemeines an, und schnitze nach dieser Norm die Individualitäten um: im Bunde sei das Einheitliche als ein Gemeinschaftliches; im Zollverein sei letzteres das Wesen Preußens. Der Bund schütze die Freiheit der Staaten, er lasse die Souverainität und Individualität

Der Zollverein ist keine universelle Einheit, er ist eine Einheit der Zölle und des Handels, eine Einheit nur in dieser Beziehung. Es kann daraus manches hervorgehen, Einheit der Gesetzgebung in jenem Sinne, festere Regulirung des Handels mit dem Auslande, Aufblühen einer Seemacht, und dergleichen, aber es fehlt bis jetzt die höhere bindende Norm, das staatsrechtliche Band, wodurch die Handelseinheit fest und bleibend gemacht würde. Der Zollverein beruht auf Verträgen, die nach vorhergehender Kündigung erlöschen können, die Maßregeln werden nur auf dem Wege ber Vereinbarung erreicht, es wird nicht nach Stimmenmehrheit entschieden, und daher kann ein Einzelner durch seinen Widerspruch das Ganze aufhalten. Es ist im Zollverein noch insofern keine feste Organisation. Je mehr derselbe aber sich ausbreitet, desto fühlbarer wird der Mangel einer solchen Organisation werden. Mit der Verbreitung über ganz Deutschland wird die Aufnahme des Zollvereins in den Bund zuletzt nicht mehr abge-

---

des Landes stehen; der Zollverein sei gegen die Freiheit, denn er schmälere die Souverainität der Länder: der Bund besitze ein Organ der Gemeinsamkeit, welches ihre Gesammtheit vertrete und ihre Angelegenheit nach gemeinsamen Beschlüssen aller Glieder leite; der Zollverein habe kein gemeinschaftliches Organ und keinen Antheil der Glieder an der öffentlichen Verwaltung des Zollzwecks: der Bund veröffentliche seine Verhandlungen allerdings nur theilweise; die Zollcongresse machten nichts bekannt: der Bund enthalte eine Rechtsordnung und Feststellung der Rechte aller Mitglieder; im Zollverein sei keine allgemein festgestellte Grundverfassung: der Bund gehe aus von der beschränkten Monarchie; der Zollverein von absoluter Herrschaft. — Weiter kann man die Apologie des Bundes auf Kosten des Zollvereins nicht treiben, schnöder dem Particulären und dem Egoismus gegen nationale Einheit nicht das Wort reden, die hier ausschließlich im Bunde gefunden wird. Das Schreckbild des Verlustes der Unabhängigkeit und Souverainität, welches den Staaten, besonders denen, die dem Zollverein noch nicht beigetreten sind, vorgehalten wird, ist eine Chimäre. Sind die Zollvereinsstaaten nicht nach wie vor souverain geblieben? Haben sie an Preußen ihre Unabhängigkeit und Freiheit verloren? Würden sie wirklich ihre Souverainität einbüßen, wenn der Bund die Leitung übernähme? Würden sie nicht fernerhin als unabhängige, souveraine Staaten an den Bundesbeschlüssen auch in dieser Hinsicht Theil nehmen?

wiesen werden können. Dadurch würde der Zollverein erst recht national-politisch werden. Bis jetzt, so lange der Bund und der Zollverein neben einander bestehen, bleiben die Verhältnisse des Bundes und der deutschen Staaten zu ihm dieselben. Die sonst nothwendigen Folgen des Zollvereins werden dadurch nur erschwert, was durch die Aufnahme in den Bund im Sinne des Art. 19. der Bundesacte hinwegfallen würde. Der Bund würde das Handelswesen, wie ja auch das Militairwesen ordnen, womit denn freilich, wenn der Bund unverändert derselbe bliebe, den einzelnen Staaten die freie Anwendung ihrer Handelsangelegenheiten entzogen würde. Das, sagte man, z. B. Steinacker, werde die constitutionelle Verfassung in Deutschland gefährden, denn das constitutionelle Princip setze die mitwirkende Volksthätigkeit voraus. Würde die Ordnung des Verkehrs und der Handelsverhältnisse der Autonomie der einzelnen Staaten entzogen, und auf die Bundesgewalt übertragen, so fiele jene Mitwirkung hinweg; denn wo in einem Staate constitutionelle Verfassung sei, bedürften die verabredeten Maßregeln der ständischen Zustimmung. Dagegen hat man wieder gesagt: in Zoll- und Handelssachen habe eine mitwirkende Volksthätigkeit ihr Bedenken, eine Vertretung nach constitutionellem Princip bringe immer nur die besonderen Interessen zur Sprache. Es könne der Nutzen einer solchen Anstalt nur darin liegen, daß man die Wünsche und Bedürfnisse des Volks erfahre. Zu diesem Zwecke bedürfe es keiner constitutionellen Verfassung. Es gebe in dieser Beziehung ja in anderen Ländern Untersuchungscommissionen, die von der Regierung oder auch von der Deputirtenkammer angeordnet würden, im erstern Fall aber unter dem Präsidium des Handelsministeriums thätig seien. Warum könnten solche Commissionen nicht auch bei uns eingerichtet werden? Dies Bedürfniß sei darum noch nicht recht fühlbar geworden, weil die Regierungen in Besitz der nothwendigen statistischen und anderen Notizen seien, und nach den bestehenden Verwaltungseinrichtungen die fraglichen Nachrichten ohne besondere Untersuchungscommissionen erhalten werden könnten. — Wir bemerken zu dieser Controverse: Wenn mit dem Zollverein zugleich das Volk in den Bund aufgenommen würde, so fiele die Besorgniß, daß das constitu-

tionelle Princip durch die Aufnahme des Vereins nur leiden oder wohl gar aufgehoben werden möchte, hinweg. Der Bund würde durch die bloße Aufnahme des Zollvereins ohne das Volk auf Kosten desselben an Macht freilich noch unendlich gewinnen. Aber mit der Aufnahme des Volks würde der Bund zugleich einer Umbildung entgegengehen.

Blicken wir nach Außen, so sehen wir rings um uns die Eifersucht der fremden Nationen wegen des Zollvereines entbrennen. Das ist ein großer Beweis, daß nach Außen der Zollverein schon für mächtiger gehalten wird, als der Bund. Des Bundes wegen hat uns noch Niemand beneidet, ist auf uns noch Niemand eifersüchtig geworden; des Zollvereines wegen regen sich die Leidenschaften der anderen Völker. Der Bund ist in Handelsbeziehungen so machtlos, so kraftlos, daß selbst an Macht und Umfang nicht bedeutende Staaten, z. B. Holland, bis auf den heutigen Tag die Bundesartikel verdrehen und verachten können. Welch eine Schmach für eine so große Nation, wie die deutsche, sich so verächtlich behandeln zu lassen! Wer kennt nicht die Controverse über das „in" und „an"? Die Bundesacte will, die Deutschen sollen freie Schifffahrt „bis ins Meer" haben, und die Holländer übersetzen es „bis ans Meer", und lassen daher kein deutsches Schiff frei aus- und einlaufen. Wie haben wir uns doch hier wieder als eine blos disputirende, nicht handelnde Nation gezeigt! Lassen uns von den Holländern das Recht der Schifffahrt bestreiten, sehen es ruhig mit an, wie sie trotz der Verpflichtung die zu dieser Beschiffung angewiesenen Arme des Stromes und seine Ufer in schiffbarem nutzbaren Zustande zu erhalten, sich daran nicht kehren!

„Der freie Rhein, der Brutus der Flüsse,
Er wird uns nimmermehr geraubt,
Die Schweizer binden ihm die Füße,
Die Holländer halten fest sein Haupt!"

Und wir Deutsche waren so unpolitisch, den „freien deutschen Rhein" zu singen:

„Sie sollen ihn nicht haben
Den freien deutschen Rhein."

Die Franzosen? — Die Holländer haben ihn schon längst. Das kleine Holland nimmt sich heraus, in merkantilischer Hinsicht die deutsche Bundesacte in Frage zu stellen, und der deutsche Bund ist schwach genug, sein Recht nicht geltend zu machen. Er könnte und müßte Repressalien gebrauchen, z. B. den Rhein schließen, den Verkehr abbrechen, es wäre längst seine Pflicht gewesen, Holland mit Gewalt zu zwingen. Doch nein! es könnte weitere politische Folgen haben. Besser ist es, einem andern Volke hinsichtlich der materiellen Interessen dienstbar sein, als Anlaß zu einer möglichen politischen Aenderung geben. Aber was der deutsche Bund nicht will, wird der Zollverein zuletzt gebieterisch fordern. Dieser wird uns bald genug in Conflict mit der Welt bringen; je weiter er sich ausdehnt, desto mehr kommen wir mit anderen Nationen in Spannung. England, Frankreich und Rußland eifern jetzt schon gegen den Zollverein, dort ist es die Presse, in den letzteren Ländern die Regierung. Die Engländer sehen sich durch den Zollverein merkantilisch bedroht, und wenden daher die Sache politisch. Der Zollverein, meinen sie, gefährde die kleineren deutschen Staaten und ihre Fürsten; wogegen sich aber selbst in England gewichtige Stimmen für den deutschen Zollverein erhoben haben. Frankreich sucht durch Holland und Belgien dem Vereine entgegenzuwirken und mit ihnen ein gemeinschaftliches Zollsystem einzugehen. Merkwürdig genug schuf der Wiener Congreß das Königreich der Niederlande offenbar gegen Frankreich, und nachdem es sich in Holland und Belgien getrennt, wird der Zollverein die Veranlassung, daß es sich durch Thiers' Vermittelung für Frankreich erklärt. Wenn sich die Niederlande industriell mit Frankreich verbänden, so ist zur politischen Vereinigung nur Ein Schritt. Hier ist der Keim des Conflictes, in den wir früher oder später mit Frankreich gerathen müssen. Aber auch mit Rußland kann er nicht ausbleiben, ja er ist schon da. Bekanntlich war Preußen mit Rußland in und nach dem Befreiungskriege innig verbunden und verbrüdert. Polen ist durch diese Verbrüderung untergegangen — weniger durch Rußland. Der Zollverein hat uns aber von Rußland entfernt. Die strenge Grenzsperre hat Preußen genöthigt, seine Industrie in Deutschland zu erweitern

und andere Handelswege zu suchen, als die nach Rußland. Wohl ist es eine allgemeine Annahme, daß die russische Grenzsperre ein großes Unglück sei, besonders für die östlich liegenden preußischen Provinzen, die dadurch viel leiden. Ich halte sie aber für ein Glück, weil sie die Ursache zu einer Differenz zwischen Rußland und Preußen geworden, der russische Einfluß geschwächt, ja auf Null reducirt ist. Preußen muß daran liegen, daß der Zollverein sich immer mehr erweitert, denn dadurch wird es selbstständiger und mächtiger. Und so sehen wir, daß der Zollverein, welcher sein Ziel noch lange nicht erreicht hat, schon von größerer politischer Bedeutung ist, als man gewöhnlich glaubt. Rußland kennt diese Bedeutung zu gut und meint den Zollverein zu alteriren, wenn es für preußische Waaren mit Ausschluß derer aus anderen Zollvereinsstaaten den Transit- und Importzoll herabsetzen will. Würde ihm das gelingen, so hätte es den Zollverein gespalten, es wäre wirklich ein Riß im Zollvereine entstanden. Dieser erstreckt sich über alle Staaten des Vereines, und Rußland würde durch seine Politik ein getheiltes Interesse hervorrufen, wodurch Preußen einen scheinbaren Vortheil und die anderen Staaten nur Nachtheil empfinden würden. Preußen hätte sich dann zum zweiten Male verdächtigt, und müßte auf allen politischen Einfluß in Deutschland verzichten, den es durch die Stiftung dieses Vereins zum zweiten Male erobert. Es muß Rußland Alles darin liegen, die deutschen Mächte zu schwächen, und besonders Preußen, seinen Nachbar, in sein Interesse zu ziehen, was geschähe, wenn Preußen mit Hintenansetzung der übrigen Staaten die Erleichterung des Verkehres zwischen den preußischen und russischen Grenzstaaten gut hieße und darauf einginge. Durch den Zollverein ist Preußen mächtig genug, allen und jeden Einfluß Rußlands von sich abzuweisen. —

Unaufhaltsam schreitet der Zollverein vorwärts und wird bald alle Staaten Deutschlands umfassen. Die Einheit des Vaterlandes in commerzieller und industrieller Hinsicht ist sein Ziel. Diese setzt die Aufopferung für das Ganze voraus, so daß das Streben gegen den Verein nur ein Festhalten der besonderen Interessen ist. Aber darum muß auch das

besondere Interesse ein ausländisches sein, wie z. B. die Anschließung an den Zollverband gegen das pecuniäre Interesse der Hansestädte, und damit zugleich ein englisches Interesse ist. Die Selbstbestimmung in den eigenen Angelegenheiten tritt auch schon in den Congressen hervor, denen nur die Oeffentlichkeit mangelt. Wird nun der Zollverein so weit reichen als der Bund, so wird auch die politische Umbildung des letzteren nicht länger aufgehalten werden können, denn der Zollverein ist eine Einheit gemeinschaftlicher Interessen der deutschen Staaten nach Außen: und dies Gemeinschaftliche ist die Nation, das Volk, welches vom Bunde ausgeschlossen ist. Der Zollverein erweckt daher Nationalgefühl, wird Nationalinteresse; der Bund nicht, welcher nur Gemeinsinn der Fürsten ohne das Volk erwecken kann. Jener kann daher die Veranlassung werden, daß das Volk in den Bund aufgenommen werde und die Stände über ihren engen Kreis hinausgehen, daß sie neben der Vertretung ihrer respectiven Staaten, die sie repräsentiren, auch die Nation im Auge haben, so daß es zur Volksvertretung komme, und das deutsche Volk einen Kreis constitutioneller Staaten bilde, deren Stände sich zu einer Vertretung im Ganzen einigen. Es war bisher nur das Sonderinteresse, welches uns so sehr gespalten und verhindert hat, einmüthig zu handeln. Das ist die alleinige Ursache, warum uns die Holländer den Rhein und die Dänen den Sund verschließen. Wenn aber der Zollverein erst alle Bundesstaaten umfaßt, so müssen alle diese Hemmnisse des deutschen Handels und jedes Fortschrittes wegfallen. Alle große Nationen streben nach dem Meere, weil dieses das verbindende Medium der Länder ist. Die Erweiterung nach dem Meere ist eine Erweiterung nach der ganzen Welt hin. In der überseeischen Welt sind einzelne Häfen berühmter und bekannter, als ganz Deutschland, geschweige als mächtige deutsche Staaten. Man weiß in Amerika mehr von Hamburg, als vom Königreiche Preußen; eine einzelne Stadt erregt in dieser Hinsicht ein größeres Weltinteresse, als die ganze Nation, zu welcher sie gehört. Mit Deutschland handelt die überseeische Welt nicht, sondern mit Hamburg, Bremen und Holland. Diese handeln für uns; wir als Nation kommen nicht in Betracht, denn es giebt keine

deutsche Flagge. Reicht aber einmal der deutsche Zollverein an die Nordsee, rückt die Einheit Deutschlands in Handel und Verkehr und damit das allgemeine Interesse der deutschen Staaten an das Meer, wo jetzt noch die besonderen Interessen herrschen und sich gegen das Allgemeine stemmen, ist erst Deutschland als Gesammtheit auf der See, nicht als Bremen, Hamburg u. s. w., so wird es auch politisch zur See eine Macht. Eine Handelsflotte macht eine Kriegsflotte nöthig, jene kann ohne diese nicht bestehen. Es würde nicht lange dauern, so wären Reibungen zwischen uns und anderen seefahrenden Nationen eingetreten und ein Krieg unvermeidlich, in dem unsere Handelsflotte ohne Kriegsflotte verloren gehen würde. An drei Meere reichen die deutschen Staaten und haben zum Verderben unsers Handels keine Flotte. Aber der Zollverein wird uns trotz der ungünstigen Blicke fremder Nationen auf die See bringen und eine Kriegsflotte wird nicht nur unsern Handel schützen, sondern uns auch politisch bei anderen Nationen in Respekt erhalten. Unsere Flotten werden dann selbst unsere Erzeugnisse in fremde Länder tragen, und nicht nur die Erzeugnisse der Industrie, sondern auch die der Kunst und Wissenschaft. — Auch List erkennt die Nothwendigkeit der Ausbreitung des Zollvereines bis zur See, gemeinsamer Schifffahrt der Vereinsstaaten und einer starken und blühenden Marine. Man wird über die Schwierigkeiten des Unternehmens schreien, man wird über leere Ideale klagen. Kümmern wir uns nicht darum, sondern thun wir, was wir nicht lassen können. Wir sehen die unabweisliche Folge des Zollvereines: den deutschen Handel; wir erkennen die Nothwendigkeit einer Marine, und so eröffnet sich für das Vaterland eine unendliche Zukunft. Wäre es denn ein so großes Wunder, eine Kriegsflotte im adriatischen Meere, in der Nord- und Ostsee stationirt zu sehen? Haben wir nicht schon ein Zollvereinskriegsschiff? An Häfen soll es uns nicht fehlen. Haben wir nicht Emden, worauf Napoleon schon sein besonderes Augenmerk gerichtet hatte, den Kieler Busen, den Busen zwischen Pöl und Wismar? Liefern uns nicht die größten Eichenwälder unseres Vaterlandes das Bauholz? Fehlt es uns an kühnen Seeleuten und Matrosen? Man gebe ihnen Raum, ihre Kräfte Deutschland zu widmen. Alles, was neu

ist, muß kämpfen; was sich entwickelt, muß im Kampfe zeigen, daß es bestehen kann. Sprach man denn schon vor hundert Jahren von einer russischen Seemacht, und was war vor zweihundertfunfzig Jahren die englische Marine? Und wie gefürchtet stehen sie jetzt da! Wahrlich, es ist ihnen auch nicht leicht geworden, und sie haben den Kampf der Anerkennung kämpfen müssen. Ein Kaiser von Rußland lernte zu diesem Zwecke das Handwerk des Schiffszimmermannes, und Spanien schickte seine unüberwindliche Flotte gegen England. Aber England überwand die Unüberwindlichen und erwarb mit diesem Siege sich seine Größe. Also der Schwierigkeiten wird es für uns genug geben — und wo fände man nicht Schwierigkeiten — aber kämpfen, und im Kampfe muthig aushalten, das ist Sache des Mannes, der Etwas erringen und gewinnen will. —

Drei und zwanzigste Vorlesung.

Preußens politische Parteien. — Erklärt aus dessen Stellung zum Bunde und zu den constitutionellen Staaten. — Der Huldigungstag in Königsberg. — Die Stände Altpreußens. — Die Schrift des Ostpreußen. — Der Minister von Schön. — Woher und Wohin? — Verordnung vom 22sten Mai 1815. — Ihre mögliche Auslegung. — Verhandlungen der Landtage über das Strafgesetzbuch. — Das Gesetz vom 5ten Juni 1823. — Die Verfassungspartei. — Die Partei preußischer Patrioten. — Die Partei des Bestehenden. — Geschichtlich conservative Partei.

Aus unserer Darstellung wird es wohl klar sein, daß die politischen Zustände der Gegenwart in dem gegenseitigen Streben bestehen, entweder die landständische Verfassung in die provinzialständische umzubilden, oder umgekehrt die provinzialständische Verfassung in die landständische. Jenes ist das Streben des Bundes, dieses die Reaction dagegen im Bewußtsein des Volkes. Jenes ist das monarchische Princip, das Dichten und Trachten der Büreaukratie, dieses das constitutionelle Princip, des Volkes Wünschen und Sehnen. Je mehr der Zollverein sich erweitert, desto mehr wird dies Streben im letzten Sinne lebendig werden, und besonders in demjenigen Staate, von welchem der Zollverein ausging, in Preußen. Preußen stellte sich mit ihm wieder an die Spitze der Bewegung, und rief die Idee der Einheit der Nation hervor, welche dem Bunde wegen der Nichtaufnahme des Volkes in demselben fremd ist. Preußen hat eine große Erinnerung; die Jahre des Befreiungskrieges leben in dem Herzen des Volkes noch fort. Man erinnerte sich des hochherzigen Strebens der preußischen Staatsmänner auf dem Wiener Congresse und gedachte ihrer Verwendung und thatsächlichen Verwirklichung des volksthümlichen Lebens. Aber auch mit Trauer und Wehmuth gedachte man der unerfüllten Gesetze und des Abfalles Preußens von seinem früheren Principe. Jetzt, als Preußen sich mit constitutionellen Staaten zu einem gemeinsamen In-

teresse verbündet hatte, wurde die ganze Vergangenheit wieder lebendig, und man wagte Hoffnung zu schöpfen, daß der Art. 13. der Bundesacte, also derjenige Artikel, den Deutschland besonders Preußen zu verdanken hat, und welcher noch keineswegs zurückgenommen war, was gegen die Bundesacte, unser Staatsgrundgesetz wäre erfüllt, und Preußen gegen den Bund auch politisch fortschreiten werde. Das Factum stand fest, daß Preußen mit der Stiftung des Zollvereines gegen den Bund reagirt hatte, aber auch das andere Factum, daß es zum Bunde in seiner alten Stellung verblieb. Preußen steht in der Mitte zwischen dem Bunde und den constitutionellen Staaten, zwischen der Stabilität und dem Streben des Fortschrittes. Es muß daher beides in sich haben und sich vor Augen legen. Eine natürliche Folge davon ist, daß diese Stellung Preußens zum Bunde, so wie zu den constitutionellen Staaten, in Preußen selbst politische Parteien erregen mußte. Die Parteien sind nicht erst in der nächsten Gegenwart geboren, sondern datiren sich schon von dem Anfangspunkte der neuesten deutschen Geschichte, dem Befreiungskriege. Parteien mußten sich gegen einander erheben, im Sinne des Bundes und damit zusammenhängender provinzialständischer Verfassung und absoluter Monarchie, und im Sinne des Volkes und damit zusammenhängender landständischer Verfassung und constitutioneller Monarchie. — Das monarchische Princip hatte sich durch den großen Kurfürsten und dann noch mehr durch Friedrich den Großen geltend gemacht. Eine möglichst vollkommene Verwaltung und Centralisation des ganzen Staatslebens in der Einen Hand des Monarchen war davon die Folge. Die jener Centralisation widerstrebenden alten Stände wurden schon von dem großen Kurfürsten darniedergeworfen. Die preußischen Monarchen herrschten unumschränkt strenge, um nicht zu sagen, despotisch. Sie hatten das Wohl des Landes, aber freilich auf ihre Weise im Auge, wie sie dasselbe ansahen. Wie sehr nun Preußen durch das monarchische Princip gewachsen und groß geworden war, so sehr stellte es sich doch immer mehr heraus, daß dies Princip allein es nicht länger groß zu erhalten vermöge. Die Schlacht von Jena brachte Preußen und damit das Princip selbst an den Rand des Verderbens. Es sah nun

ein, wo sein Stützpunkt läge, es wandte sich dem Volke zu, und hegte und pflegte in den Unglücksjahren 1806 bis 1813 alle volksthümliche Elemente, nahm sie in die monarchische Verfassung auf, die aber dabei streng monarchisch blieb, und jene Elemente wieder unwirksam machte. Obgleich es später, durch unabweisliche Nothwendigkeit gezwungen, die provinzialständische Verfassung einführte, so kann doch diese eine allgemeine Theilnahme des Volks an seinen öffentlichen Angelegenheiten nicht wohl ersetzen.

So lange der hochselige König lebte, drang man aus Pietät gegen ihn auf keine Aenderung in der Verfassung. Er hatte ja mit dem Volke die Unglückszeit, die Schmach des Vaterlandes durchgemacht und die Freudenszeit der Befreiung von der Napoleonischen Herrschaft. Er hatte alle Leiden und Freuden des Volkes getheilt und mit empfunden, Er hatte den besten Willen gezeigt und das neue Leben angeregt. Er war, wie man aus Eylert sieht, den „Herren Büreaukratisten" nicht hold, Er war mehr dem Volke zugeneigt. Friedrich der Große hatte es ihm eingeprägt *). Daß es beim Alten blieb, mußte an Umständen liegen, welchen der König selbst nothgedrungen nachgeben mußte; das war die allgemeine Vorstellung. Als Er aber gestorben war und unser jetziger König und Herr die Regierung antrat, wurde die ganze geschichtliche Erinnerung zur gegenwärtigen Empfindung. Eine seiner ersten Regierungsacte: die Amnestirung aller politischen Verbrecher, richtete die Blicke nach der nächsten Vergangenheit. Die neueste Geschichte des Volkes trat wieder lebendig vor die Seele eines Jeden, und was bisher im Herzen tief geschlummert hatte, sprach sich

*) Er sagte zu ihm in Sans-Souci, wo der Obelisk steht: „Sieh ihn an, schlank, aufstrebend und hoch, und doch fest in Sturm und Ungewitter. Die Pyramide spricht zu Dir: Ma force est ma droiture. Der Culminationspunkt, die höchste Spitze überschaut und krönt das Ganze, aber trägt nicht, sondern wird getragen von allem, was unter ihr liegt, vorzüglich vom unsichtbaren, tief untergebauten Fundament. Das tragende Fundament ist das Volk in seiner Einheit. Halte es stets mit ihm, daß es Dich liebe und Dir vertraue, darin allein kannst Du stark und glücklich sein."

aus in Wünschen und Hoffnungen. Man konnte bei Lebzeiten des hochseligen Königs öfters sagen hören: „es würde nach Seinem Tode anders werden, und Er würde selbst durch ein Testament diese Aenderung veranlassen." Alle Gemüther waren daher gespannt auf die ersten Schritte seines Nachfolgers. Die Spannung war eine politische, und diese konnte keine andere sein als das bisherige Resultat der politischen Entwickelung Preußens selbst. Beide Elemente, das monarchische und das volksthümliche, hatten sich im Verlaufe der Geschichte dieses Staates als wahre Lebenselemente Preußens bewiesen, denn ohne sie wäre es verloren gewesen. Insofern waren beide gleich berechtigt, aber wurden nicht augenblicklich als gleich berechtigt anerkannt. Das letztere Princip, welches seit dem Jahre 1819 zurückgedrängt war, drängte sich jetzt mit aller Gewalt wieder vor. Der Thronwechsel gab dazu die Veranlassung, der Huldigungstag in Königsberg die Losung. Se. Majestät der König fragte vor der Huldigung: welche früheren Zusicherungen wollt ihr preußischen Stände bestätigt haben? Und die Stände antworteten: die Vollführung dessen, was im Jahr 1815 und späterhin in ständischer Hinsicht zugesagt worden, und zwar wünschen wir Generalstände, die auf Erfordern Rath geben, damit die obersten Administrationsbeamten, der ständischen Versammlung gegenüber, nicht, wie bei den Provinzial-Landtagen, über die Landtage zu stehen kommen. Die so sprachen, waren die ersten Notabilitäten des Landes, voll Eifer für dieses, und voll Treue im Herzen gegen den König. Wir sehen, dieser Königsberger Verfassungsantrag war besonders eine Reaction gegen die Büreaukratie, von der man gesagt hat, daß sie wie der katholische Klerus das Volk beherrsche und in Unmündigkeit erhalte. Die Stände in Ostpreußen, von dem Pathos des Befreiungskrieges erfüllt, wollten also ihre alten ständischen Privilegien aufgeben und baten um die Erfüllung des Gesetzes vom 22sten Mai 1815. Sie wünschten die Umbildung der Provinzialstände in Reichsstände, dasselbe, was im Jahre 1815 die hannoversche Regierung wünschte. Die Bitte des Königsberger Huldigungs-Landtages um Erfüllung jenes Gesetzes und um Preßfreiheit wurde abgelehnt. Eine Gräfin sang:

„Sie sind Dir also nah, o Herr! zu nah getreten?
Sie haben Dich um Constitution gebeten?
Nun, darum hätten sie Dich nicht gebraucht zu mahnen;
Sie stammen ja, wie wir, vom Volke der Germanen;
Und die Constitution hat wahrlich mir von allen
Constitutionen stets am besten noch gefallen."

Es erschien gleich darauf die Schrift des Ostpreußen, und die constitutionelle Partei fand darin den ersten Ausdruck ihrer politischen Gesinnung. Die Schrift erregte ein außerordentliches Interesse, mit der größten Spannung wurde sie gelesen, ja gierig verschlungen. Man sprach sich frei über die politischen Zustände aus, und es war an der Zeit, daß sich nun die Parteien offen im Schriftwechsel, in Zeitungsartikeln u. dgl. bekämpften. Obgleich der König seine Gesinnung in der ersten Cabinetsordre nach der Huldigung und in der Berliner Huldigungsrede unzweideutig ausgesprochen hatte, so war man doch auf die Verhandlungen der nächsten Provinzial-Landtage gespannt. Bald erscholl die Nachricht, daß die Stadt Breslau eine Adresse, enthaltend die Bitte um Erfüllung der bekannten Gesetze und um Gewährung einer repräsentativen Verfassung, an den König gerichtet habe. Beide, sowohl die „Vier Fragen eines Ostpreußen" als die „Breslauer Adresse", zogen sich die Ungnade des Konigs zu. Jene Adresse wurde als das Werk einer Partei, welche nur die Minorität des Volkes auf ihrer Seite habe, dargestellt und mit den seit Jahrhunderten systematisch verfolgten Streben des hohenzollerschen Herrscherhauses unvereinbar erklärt, auch dem Gesetze vom 22sten Mai eine andere Auslegung gegeben.

Der Oberpräsident und Minister von Schön, einer unserer ältesten und ausgezeichnetsten Staatsmänner, war ein eifriger Beförderer des Königsberger Verfassungsantrages gewesen. Er hat jetzt seinen Abschied, zum großen Leidwesen der Königsberger, und nicht blos dieser, man darf sagen, des ganzen Königreiches genommen. Als die Hoffnungen auf constitutionelle Verfassung schwächer wurden, fragte er: „Woher und Wohin?" Er findet den Grund zu dem Rufe nach „Allgemeinen Ständen" in der Willkür der Beamtenhierarchie,

in der „Bevormundung mündiger Menschen, deren Freiheitsgefühl verletzt werde." Die Regierung habe zur Erweckung und Anerkennung der Mündigkeit des Volkes etwas gethan in den Jahren 1807 bis 1813, und diese Bahn sei durch allerhand Hindernisse von der Beamtengewalt schwierig und unwegsam geworden. Man vollendete nicht, was man begonnen hatte. Im Jahre 1840 schien eine neue Zeit zu beginnen, als der König die preußischen Stände fragte: „welche Privilegien sie bestätigt wünschten?" Denn sie wollten „nur die Vollführung dessen, was im Jahre 1815 und späterhin in ständischer Hinsicht zugesagt ist." „Wohin", fragt nun Schön, „soll der Antrag führen? Was würde die Folge der Zusammeuberufung der Generalstände sein? Sie würden allerdings die gewichtigsten Resultate mit sich führen, denn zunächst und vor Allem werden die Generalstände 1) die Verwaltung aller Angelegenheiten, welche nicht Gouvernements-, sondern National- und Communalsachen sind, sich zueignen. Dadurch aber wird eines Theils das Volk an Selbstständigkeit, an Lust und Fähigkeit zu guten Werken und nützlichen Unternehmungen gewinnen, andern Theils auch eine große Zahl der jetzigen Staatsbeamten entbehrlich werden. Die Generalstände werden 2) Auskunft über die Verwaltung der Finanzen fordern, um eine einfachere Verwaltung zu erlangen. Die Zahl der Beamten wird somit auch auf diese Weise vermindert werden. Die Generalstände werden 3) den Theil der Justizverwaltung, bei welchem es besonders auf genaue Kenntniß der Landesverhältnisse und beinahe nur auf gesunden Menschenverstand und natürliches, richtiges Urtheil ankommt, in ihren Kreis ziehen, wodurch einerseits eine bessere Rechtsverwaltung eintreten wird, indem dann der Richter in den Stand kommt, die ihm verbleibenden richterlichen Geschäfte nach Amt und Pflicht zu führen, und andererseits eine abermalige Verminderung der Beamtenzahl erfolgen kann. Es werden 4) auch die Generalstände den Antrag stellen und es sich selbst zur Aufgabe machen, daß die bewaffnete Macht mit dem Volke in engere Verbindung gesetzt und das Volk somit selbst wehrhaft werde. Die ersten Grade der militairischen Ausbildung werden dann um so mehr Sache des Vol-

kes sein, und die Landwehr wird das Band bilden, welches das Volk beständig aufs engste mit der bewaffneten Macht verknüpft. Dies Alles wird dann 5) den Landständen die gebührende Wichtigkeit und die in ihrem Wesen begründete Bedeutsamkeit in und für den Staat geben. In Folge dessen werden die Civil- und Militairbeamten selbst in ihrer Meinung in die Stellung gebracht, in welche die Natur der Sache und der Stand ihrer Verhältnisse in ihrem Amte sie hinweist. Zwei lästige und unerträgliche Uebel, Uebermuth und Servilität werden dann erdrückt, wenigstens in enge Grenzen gewiesen. Auf den Charakter und die Stimmung des Volkes wird dies den wohlthätigsten Einfluß haben. Dem Souverain selbst giebt 6) die ständische Repräsentation für die Würdigkeit und Tüchtigkeit seiner Beamten unfehlbar den besten, vielleicht den einzigen, bleibend wirksamen Prüfstein. Wer vor die Stände zu treten hat, wer Rechenschaft von seiner Verwaltung vor ihnen ablegen muß, kann nicht unwissend und kopflos sein; böser Wille aber muß schnell zu Schanden werden. Um so sicherer kann der Souverain darauf vertrauen, daß er stets zum rechten Amte den rechten Mann gewählt habe; und was für ihn und für den Staat ein unschätzbares Glück ist: im öffentlichen Leben der ständischen Repräsentation finden alle Kabalen und alle Polizeikünste ein schnelles Ende. Nicht minder segensreich wirken 7) die Generalstände auf den Geist der Gesetzgebung. Wer will und kann es leugnen, daß jetzt bei jeder vom Gouvernement ausgehenden Maßregel das Mißtrauen erwacht: ob die Beamten die Lage der Sache richtig erkannt und die Verhältnisse richtig erwogen haben? Ganz anders, wenn die Maßregeln von den Generalständen erörtert werden. In ihnen concentrirt sich die Kenntniß der Verhältnisse und Bedürfnisse des Volkes, und schon darum haben auch die mit von ihnen ausgehenden Gesetze die Meinung des Volkes stets für sich. Nur durch Generalstände kann und wird in unserem Lande ein öffentliches Leben entstehen und gedeihen. Ist der Tag dazu angebrochen, so läßt die Sonne sich nicht in ihrem Laufe gebieten. Die Zeit der sogenannten väterlichen oder Patrimonial-Regierung, für welche das Volk aus einer Masse Unmündiger bestehen und sich be-

liebig leiten und führen lassen soll, läßt sich nicht zurückführen. Wenn man die Zeit nicht nimmt, wie sie ist, das Gute daraus ergreift, und es in seiner Entwickelung fördert, dann straft die Zeit." Dies ist in Kurzem der Inhalt dieser Schrift, die um so wichtiger ist, als sie ein Staatsmann, und zwar ein höchst verdienstvoller, in der Wirksamkeit für den Staat ergrauter Mann geschrieben hat.

Es läßt sich hierbei eine Frage nicht abweisen: ob nun die Stände sich auf jene königliche Verordnung vom 22sten Mai 1815 *) buchstäblich auch berufen konnten? Wie, wenn jene Verordnung wirklich einer andern Auslegung fähig wäre, als sie nach dem Königsberger Verfassungsantrage haben sollte? Sie spricht nämlich nicht von Landständen, sondern von Provinzialständen, aus denen Reichsstände gewählt werden sollen. Bedenkt man das Gesetz genau nach den Worten, so enthält es höchstens die Möglichkeit der Umbildung der Provinzialstände in Landstände, aber nicht ausdrücklich die Einführung dieser. Nach den Worten des Gesetzes war das Gesetz erfüllt, wenn der König Reichsstände einführte, eine Vertretung des ganzen preußischen Staates, nicht blos der besonderen Provinzen, — aber nach dem provinzialständischen und deshalb monarchischen Principe, denn die Reichsstände sollten aus den Provinzialständen gewählt werden. Dieser Sinn lag aber nicht im Königsberger Verfassungsantrage, und doch wäre das Gesetz er-

---

*) Die Verordnung vom 22sten Mai 1815 lautet:

§. 1. Es soll eine Repräsentation des Volks gebildet werden.

§. 2. Zu diesem Zwecke sind

a) die Provinzialstände da, wo sie mit mehr oder minderer Wirksamkeit noch vorhanden sind, herzustellen, und den Bedürfnissen der Zeit gemäß einzurichten.

b) Wo gegenwärtig keine Provinzialstände vorhanden, sind sie anzuordnen.

§. 3. Aus den Provinzialständen wird die Versammlung der Landes-Repräsentanten gewählt, die in Berlin ihren Sitz haben soll.

§. 4. Die Wirksamkeit der Landes-Repräsentanten erstreckt sich auf die Berathung über alle Gegenstände der Gesetzgebung, welche die persönlichen und Eigenthumsrechte mit Einschluß der Besteuerung betreffen.

füllt gewesen. Ehe der Huldigungslandtag auf die Erfüllung jener Verordnung drang, hätte man vor allen Dingen über die mögliche Auslegung des Gesetzes im Reinen sein und hätte diese festgestellt werden müssen. Was ist der Sinn des Gesetzes und welcher Auslegung ist er fähig? Danach hätte gefragt werden sollen. Der Königsberger Verfassungsantrag, so scheint es, ging mehr vom juristischen, als vom politischen Standpunkte aus. Daher mußten sogleich Parteien hinsichtlich der Auslegung des Gesetzes entstehen, welche den Sinn bald so, bald anders faßten. Diejenigen Mitglieder des Königsberger Huldigungstages, welche den Verfassungsantrag machten — nur fünf Mitglieder desselben schlossen sich aus — interpretirten das Gesetz im constitutionellen Sinne und hielten jede andere Auslegung für unmöglich; sie behaupteten: das Gesetz enthalte ganz bestimmt das Versprechen der allgemeinen Volksvertretung. Allerdings. Aber wie gesagt, in welchem Sinne, landständischer oder provinzialständischer? Ganz genau und wörtlich das letztere. Die Verfassungspartei hätte dies wohl bedenken sollen und den Antrag nicht im Sinne einer Rechtsforderung stellen dürfen. Es war vielleicht nicht politisch, diese Verhandlungen auf das juristische Gebiet hinüberzuspielen. Jene Verordnung steht fest, denn sie ist nicht zurückgenommen, und enthält das Versprechen, daß aus den Provinzialständen Reichsstände gebildet werden sollen. Also hat das Volk ein Recht sie zu verlangen, und Reichsstände, die aus Provinzialständen gebildet werden, sind Landstände: so argumentirte die Verfassungspartei. Sind sie wirklich Landstände im constitutionellen Sinne und nach der Interpretation des Königsberger Huldigungstages, so dürfen sie nicht Provinzialstände bleiben und nicht aus Provinzialständen Landstände gewählt werden, die blos eine berathende, nicht aber eine gesetzgebende Stimme haben. Es heißt aber §. 4. der Verordnung ausdrücklich, daß sich die Wirksamkeit der Landes-Repräsentanten „auf die Berathung" über alle Gegenstände der Gesetzgebung erstrecken, das heißt aber nicht, daß sie eine gesetzgebende Kraft im landständischen Sinne haben soll, sondern eben jener „Berathung" wegen ist sie im provinzialständischen Sinne zu nehmen. Se. Majestät der König hat aus den Provinzialständen Reichsstände nach

Berlin berufen, Er kann daher sagen: „Ich habe das Versprechen jener Verordnung erfüllt." Und doch Er Selbst und Alle werden jene Reichsstände immer noch für Provinzialstände, nicht für Landstände halten. So lange es aber jene giebt, sind diese nicht, welche die Vertretung aller materiellen und geistigen Interessen erfordern. In dem Königsberger Verfassungsantrage, der vorzugsweise von hohen Staatsbeamten und dem Adel ausging, spricht sich das Bedürfniß jener Umbildung aus, denn sie wollten besondere ständische Rechte aufgeben und allgemeine ständische Rechte dadurch erlangen. Die Verfassungspartei beging, wie bemerkt, wohl darin einen Fehler, daß sie sich mit ihrem Antrage auf das formelle Rechtsgebiet begab. Wenn etwas als ein Recht gefordert wird, so ist der Rechtsstreit unvermeidlich und die Sache zweifelhaft. Es gilt in absolut monarchischen Staaten bekanntlich als Recht, daß der nachfolgende Herrscher nicht an das Regierungsprincip seines Vorgängers gebunden ist. Es will mir scheinen, die Verfassungspartei hätte bei ihrem Wunsche nach constitutioneller Verfassung, und deshalb bei ihrem Antrage, auf jene Zeit zurückgehen müssen, wo Preußen für ganz Deutschland der Morgenstern der Freiheit war und die constitutionelle Verfassung ins Leben gerufen, vertreten und vertheidigt hatte; sie hätte daran erinnern müssen, wie dieses Princip noch in den Gemüthern lebendig sei, wie es aus dem Befreiungskriege und der ganzen Entwickelung Preußens zu jener Zeit herausgeboren worden, wie es einzig und allein die Rettung des Staates bewirkt und das neue Staatensystem gebildet, ja wie es sich schon in manchen Einrichtungen, in der Städteordnung und Militairverfassung verwirklicht habe; wie von Preußen der Zollverein ausgegangen sei, und damit eine Annäherung an die constitutionellen Staaten bereits ausgesprochen und bewirkt worden, wie dieser Verein der Weg werden könne zu einer höheren politisch-nationalen Vereinigung, ja vielleicht der einzige Weg, auf dem die wahre politische Einheit Deutschlands erreichbar sei. Es hätte vielleicht die ganze Verordnung, auf die man sich als auf einen Rechtsgrund berufen, in dieser Beziehung als nicht mehr zeitgemäß vorgestellt, ja wohl gar ignorirt werden dürfen. Es wäre der juristische Ton, das formelle Rechtsgebiet wenigstens vermieden worden. Wir Deutsche sind leider gewohnt, den politischen Streit mit dem juristischen

vielfach zu verwechseln, oder gar diesen für jenen zu halten, und die Juristen blos darum, weil sie Juristen sind, als Politiker anzusehen. Die Königsberger, meinen Viele, hätten den Antrag gar nicht machen sollen, das habe nur Verwirrung und Streit hervorgebracht. Aber sie haben ihn gemacht, und hätten ihn ohne ein inneres Bedürfniß nicht gemacht, da nur fünf dissentirende Stimmen waren. Immerhin verwerfe man den Antrag und billige ihn nicht, aber das Bedürfniß wird man nicht leugnen und ohne Weiteres abweisen können. Uns kümmert die Frage nicht: hätte er sein sollen oder nicht? sondern die: woher das Bedürfniß? Ist dasselbe ohne Berechtigung? Wir wollen hier nicht untersuchen, ob Preußen im Ganzen schon reif für eine Repräsentativverfassung sei, ob diese zeitgemäß sei u. s. w., wenn es gleich an Bildung nicht fehlt, und diese sogar hoch gepriesen wird; wir haben nur das Bedürfniß vor Augen und wollen es erläutern. Es zeigt sich zunächst als Bedürfniß einer Partei: diese hat gesprochen, und das Bedürfniß kann daher nicht wegraisonnirt werden. Es ist auch durch die geschichtliche Entwickelung Preußens vom Jahre 1807 bis 1818 berechtigt. Was in der modernen Staatenbildung überhaupt gilt, daß sich die europäischen Staaten in absolut monarchische und constitutionelle unterscheiden, das finden wir in Preußen als Parteien. Der König verhieß in einem Berufungsdecrete an die Provinzialstände vom 23. Februar 1841 dem provinzialständischen Principe eine lebendigere Zukunft. Se. Majestät proponirte nämlich, daß den Ständen die Veröffentlichung ihrer Verhandlungen in größerer Ausdehnung als bisher freigestellt sein sollte, und proponirte die Errichtung von Ausschüssen, deren Rathes und Mitwirkung Er sich vorkommenden Falls in wichtigen Landesangelegenheiten in der Zwischenzeit von einem Landtage zum andern bedienen wolle. Diese königliche Proposition konnte nicht ohne Wirkung bleiben. Theilweise an die Oeffentlichkeit gewiesen, schien das Local- und Standesinteresse nicht auszureichen; aber weder kam es zur Oeffentlichkeit der Berathungen, noch zu größerer Oeffentlichkeit der Verhandlungen. Diese Proposition unseres Königs, durch Berufung von Ausschüssen die provinzialständische Verfassung zu entwickeln und zu erweitern, wurde von den Ständen aber nicht gern gesehen. Es wurde zwar derselben von den

Ständen nicht gerade widersprochen, aber sie fand doch nur mit Verwahrung der particulären ständischen Interessen Eingang. Es kamen Petitionen von großen Städtecommunen an die Provinzialstände um Erweiterung der ständischen Verfassung durch eine gemeinsame Versammlung der Ausschüsse, nämlich allgemeiner Reichsstände. Aber selbst der preußische Landtag schien sein Princip zu verleugnen, welches er am Huldigungstage, sechs Monate vorher gewünscht und ausgesprochen hatte. Er begegnete nämlich mehreren Petitionen um Ertheilung einer Verfassung mit den Worten: „Se. Majestät der König habe die Entwickelung der ständischen Wirksamkeit, welche er im Landtagsabschiede im vorigen Jahre verheißen und die allein der Huldigungslandtag habe herbeiführen wollen (??), zu verwirklichen begonnen: man könne also Seiner Fürsorge diese Angelegenheit vertrauungsvoll überlassen." Es ist sicherlich nicht der Fall, daß der Huldigungslandtag nichts weiter gewollt habe, als eine Entwickelung der ständischen Wirksamkeit im provinzialständischen Sinne. Er hätte sich mit der Supplirung der Verordnung vom 22. Mai 1815 durch das Gesetz vom 25. Juni 1823 begnügen können, und brauchte seine ständischen Rechte nicht freiwillig zum Opfer bringen zu wollen. So erkannte der preußische Landtag die provinzialständische Verfassung an und gab sein früheres Princip auf, anstatt es festzuhalten. Die Regierung durfte nach der Antwort des preußischen Landtages auf die Petitionen in dem Antrage des Huldigungslandtages eine Uebereilung erblicken und durfte dadurch noch mehr in ihrem Principe der provinzialständischen Verfassung bestärkt werden. In Schlesien erhob sich die ganze Ritterschaft — und wie sich von selbst versteht — die Standesherren gegen die Petition der Stadt Breslau. Alle Versuche in den anderen Provinzen, eine angemessene Vertretung der Städte und Landgemeinden auf den Provinzial-Landtagen zu erreichen, fanden an der Ritterschaft den hartnäckigsten Widerstand, in deren Interesse es liegt, die provinzialständische Verfassung zu fixiren und sich gegen alle Umbildung derselben in landständische zu sträuben. Die Landtage in diesem Jahre haben wichtige Propositionen zu berathen gehabt, z. B. sämmtliche Landtage das Strafgesetzbuch. Hier war es am Orte, und es konnte sich wieder zeigen, ob die Majo-

rität der Landtage constitutionellen Sinn habe, oder nicht. Im erstern Falle mußten sie auf Oeffentlichkeit und Mündlichkeit im Criminal- und Civilprozesse antragen. Auf vier Landtagen der Provinzen Sachsen, Brandenburg, Schlesien und Rheinprovinz wurden darauf lautende Petitionen eingebracht. Auf dem erstern wurde die Frage nach Oeffentlichkeit im Civilprozesse bei Seite gestellt, „weil der Antrag namentlich nichts mehr als eine weitere Ausdehnung des durch das Gesetz vom 1. Juni 1833 eingeführten summarischen Prozeßverfahrens bezwecke. Uebrigens greife der Antrag so tief in alle Verhältnisse, daß man sich um so mehr hüten müsse, denselben zu befürworten, als, wie bekannt, eine Revision der Civilprozeßordnung zu erwarten stehe." Nun, man sollte denken, der Landtag hätte gerade zwei wichtige Gründe zur „Befürwortung" und nicht zur „Verwerfung" angegeben. Greift der Antrag wirklich so tief in alle Verhältnisse, steht in der That eine Revision der Civilprozeßordnung bevor: um so mehr Grund, daß der Landtag seine Wünsche äußere. Ueber die Oeffentlichkeit und Mündlichkeit im Criminalprozesse ist auch lebhaft debattirt worden. Die bewährtesten Criminalisten hätten sich dafür erklärt, und überall, wo sie eingeführt sei, halte man sie fest. Das Verfahren beschirme die Unschuld und trete der Schuld kräftig entgegen, wodurch verhütet würde, daß ein Unschuldiger bestraft und ein Schuldiger straflos bleibe. Die Kosten könnten nicht in Betracht gezogen werden, da dies Verfahren dem Deutschen zieme, und wo es sich darum handle Recht zu sprechen und Unschuld und Schuld an das Licht zu bringen." Dagegen wurde der Kostenpunkt gerade der Punkt, an dem sich die Sache zerschlug. Die Vortheile des öffentlichen Verfahrens wurden von anderen Seiten sehr in Zweifel gezogen. Es wäre sogar ganz entschieden, daß die Oeffentlichkeit der Rechtspflege nichts tauge, „man brauche nur das „**Journal des tribunaux**" zu lesen, um sich davon zu überzeugen, wie sehr die Gegenwart des Publikums die ruhige Besonnenheit der handelnden Personen beeinträchtige, und wie die Tribunen eine Schule für Verbrechen seien (?). Die Sittlichkeit werde nicht gefördert, im Gegentheil erleide der Ruf manches unschuldig Angeklagten nicht zu reparirende Makel. „„Lieber wende man die Geldsumme auf Verbesserung der Volksschulen, und man würde entschiedenere Erfolge in Verbesserung

des moralischen Zustandes erhalten."" Man sollte meinen, daß gerade beim geheimen Verfahren ein unschuldig Angeklagter „nicht zu reparirende Makel" erleide. Das gewöhnliche Wort des Volkes heißt: „er hat sich durchgelogen." Das Volk kennt den Hergang der Sache nicht, und bildet sich und muß sich seine eigene Meinung im Gegensatze zum richterlichen Urtheile bilden. Dadurch kann aber nimmermehr Vertrauen zum Rechte und Gesetz erweckt werden, denn von einem Rechtsverfahren, wovon das Volk die Meinung hat, daß man sich durchlügen könne, kann es nichts Gutes erwarten. Ja es geht so weit, daß das Volk die Meinung äußert: „den Verbrechern helfe man durch", und obgleich dies so entschieden unwahr ist, so sieht man doch hieraus die Meinung des Volkes von der geheimen Rechtspflege. Zu verwundern ist es, wie sich nach dem Contrasprecher eine so entschiedene Majorität für ihn bilden konnte, wie sogar vermittelnde Vorschläge abgelehnt und der Antrag auf Oeffentlichkeit mit 43 gegen 14 und auf Mündlichkeit mit 30 gegen 27 Stimmen verworfen wurde. Es liegt jedenfalls an den Zeitungen, welche die Gründe gegen die Oeffentlichkeit nicht so wiedergegeben haben, wie sie der ehrenwerthe Contraredner selbst ausgesprochen. Denn sonst müßten wir rufen: „O Wunder über Wunder!" Es stellt sich hier wieder recht deutlich heraus, wie mangelhaft und unvollkommen die Landtagsmittheilungen in den Zeitungen sind, und wie es wahrhaft Noth thue, die unbedingte Oeffentlichkeit der Landtagsverhandlungen und Landtagssitzungen von Sr. Majestät zu erbitten. Von diesem Bedürfnisse durchdrungen, stellte der schlesische und der rheinische Landtag nur gegen 4 dissentirende Stimmen den Antrag: „die Oeffentlichkeit der Landtagssitzungen von der Gnade Sr. Majestät zu erbitten"; ferner: „daß in den Protokollen über die Landtagsverhandlungen die Namen der Redner genannt werden möchten und ein vollständiger Abdruck derselben durch Redaction von Landtagsblättern stattfinden möge."

Eine Menge von Petitionen waren auch eingegangen wegen besserer Repräsentation der Städte und der Landgemeinden, und zwei wegen Vertretung des Handels- und Fabrikstandes in den Städten und auf dem platten Lande. Doch diese Petitionen wurden, wie vorauszusehen war, wegen des großen Uebergewichts

des Ritterstandes niedergeschlagen. Aber auch Städte- und Rusticalabgeordnete müssen dagegen gestimmt haben. Dagegen wurde die Petition zu bevorworten beschlossen, „den Betrieb bürgerlicher Gewerbe nicht länger als Bedingung der Wählbarkeit städtischer Landtagsabgeordneten bestehen zu lassen, und das Erforderniß eines zehnjährigen Besitzes für die Wählbarkeit eines städtischen Abgeordneten auf eine fünfjährige Dauer der Besitzzeit zu beschränken, ferner die als Bedingung zur Wahlfähigkeit eines Abgeordneten der Landgemeinden jetzt erforderlichen jährlichen Steuerbeträge von 12 Rthlr. auf 6 Rthlr., und in den Kreisen, wo sie schon jetzt nur auf 6 Rthlr. festgesetzt seien, auf 3 Rthlr. herabzusetzen." Es wurde auch über drei Petitionen verhandelt, welche auf Einführung der Oeffentlichkeit und Mündlichkeit des Prozeßverfahrens im Criminal- und Civilprozesse gerichtet waren. Die eine Petition war von Landgemeinden des Neißer und Schweidnitzer Kreises, die beiden anderen von zwei Stadtcommunen gestellt. Das Resultat der Berathung war, „in der Adresse an Se. Majestät den König" darauf anzutragen: „daß es der Weisheit des hohen Gesetzgebers gelingen möge, ein neues Strafverfahren zu ermitteln, welches, unter Berücksichtigung der Wünsche auf Oeffentlichkeit und Mündlichkeit, doch die Vortheile des alten Verfahrens zu erhalten wisse." Das wird aber schwer halten; es ist nichts schwieriger, als die rechte Mitte zu halten. Der Landtag hätte dann auch Mittel und Wege angeben sollen, wie man „die Vortheile des alten Verfahrens mit der gewünschten Oeffentlichkeit zu vereinigen im Stande sei." Indeß spricht sich doch hierin das Bedürfniß der Oeffentlichkeit aus und der Zweifel an dem unbedingten Vortheile eines Festhalten des heimlichen Verfahrens. Der Landtag der Provinz Brandenburg verneinte mit entschiedener Stimmenmehrheit die Oeffentlichkeit der Stadtverordnetenversammlungen, die sich indeß wohl werden zu helfen wissen, und für sich ohne den Landtag Se. Majestät den König um Oeffentlichkeit ihrer Versammlungen bitten werden. So stehen jetzt die Sachen in unserem öffentlichen Leben. Die Stände des Großherzogthums Posen sandten unmittelbar eine Adresse an den König auf das Eröffnungsdecret vom 23. Februar mit mehreren Anträgen, daß die Censurinstruction aufgehoben und sie bei ihrer Nationalität belassen würden. Unter diesen Anträgen

war auch folgender: „Mit gespannter Aufmerksamkeit sind Ew. Majestät treue Stände den Berathungen gefolgt, welche mit den vereinigten ständischen Ausschüssen am Schlusse des vergangenen Jahres stattgehabt haben. Wenn diese Berathungen den Erwartungen, die Ew. Majestät hegten, in reichem Maße entsprochen haben, so darf dieser Erfolg den Vertretern aller Provinzen zu einem um so größeren Verdienste gereichen, als sie sowohl durch das ihnen vorgeschriebene Reglement in Beziehung auf die Art und den Kreis ihrer Berathungen beengt, wie durch die Bedeutung ihrer Beschlüsse untergeordnet erscheinen. Ew. Majestät getreue Stände des Großherzogthums Posen erblicken in der Vereinigung der ständischen Ausschüsse eine Fortbildung der ständischen Verfassung; sie halten aber dafür, daß ihre Wirksamkeit nur dann volle Bedeutung gewinnen kann, wenn mit dieser Vereinigung auch alle diejenigen Institutionen ins Leben treten, welche durch die Allerhöchste Verordnung vom 22. Mai 1815 verheißen worden sind." Darauf erwiederte der König vom 12. März 1843 in einer strengen Cabinetsordre: „daß Er die in dieser Adresse ausgesprochenen Gesinnungen und Anträge in hohem Grade mißbillige", und fährt fort: „Die übereilte Beurtheilung der Wirksamkeit der ständischen Ausschüsse ist nicht geeignet, einen Einfluß auf Unsere wohlerwogene Absicht bei Gründung dieser Institution zu üben. Wir wollen in Gnaden die Aeußerungen nicht näher erörtern, welche auf ein Gebiet übergreifen, das Unserer Erwägung und Entschließung vorbehalten bleiben muß, noch die unangemessene Berufung auf eine Verordnung (vom 22. Mai 1815), welche, wie Wir dies bereits in dem Landtagsabschiede für das Königreich Preußen vom 9. September 1840 ausdrücklich erklärt haben, völlig unverbindlich für Uns ist, da schon Unseres in Gott ruhenden Herrn Vaters Majestät, von denen dieselbe ausgegangen, ihre Ausführung mit dem Wohle Ihres Volkes nicht vereinbar fanden und das Gesetz vom 5. Juni 1823 an ihre Stelle treten ließen"! *) Der rheinische Landtag hat das neue Strafgesetzbuch

---

*) Dies Gesetz lautet:

§. 1. Es sollen Provinzialstände in Unserer Monarchie in Wirksamkeit treten.

§. 2. Das Grundeigenthum ist Bedingung der Standschaft.

abgelehnt und Se. Majestät gebeten, mit Zugrundlegung des rheinischen Rechtes ein neues Strafgesetzbuch entwerfen und den Ständen vorlegen zu lassen. Dies sind die Ergebnisse und Ereignisse unserer letzten Landtage, deren Erfolge wir mit großer Begierde erwarten. — —

Natürlich überwog auf den Landtagen das provinzialständische Interesse; alles landständische Interesse wurde abgewiesen. Es wurde aber doch auf mehreren Landtagen auf größere Einschränkung der Censur und eine freiere Presse gedrungen. Se. Majestät der König erklärte ausdrücklich in der Censurordnung vom 24. December 1841, daß eine freiere Bewegung der Presse stattfinden solle, womit eine lebhaftere Discussion der inneren Angelegenheiten in Aussicht gestellt war. Nun fingen die Parteien an, sich in Schriften zu bekämpfen, um dadurch auf die öffentliche Meinung zu wirken. Derselbe Gegensatz des streng monarchischen Principes mit provinzialständischer Verfassung und des landständischen Principes zeigte sich auch in jenen Schriften. Eine Schrift der ersteren Partei war: „Die Stimme treuer Unterthanen Sr. Majestät des Königs, ein Glaubensbekenntniß guter Preußen." Es ist darin der Glaube und das Bekenntniß ausgesprochen, „daß der König seine Krone von Gott zu Lehn trage, und daß er Gott allein Rechenschaft schuldig sei; daß die Regierung des Fürsten von Gott verordnet und daher jede Beschränkung des Fürsten gegen die göttliche Ordnung sei."

---

§. 3. Die Provinzialstände sind das gesetzmäßige Organ der verschiedenen Stände Unserer getreuen Unterthanen in jeder Provinz. Dieser Bestimmung gemäß werden Wir

a) die Gesetzes-Entwürfe, welche allein die Provinz angehen, zur Berathung an sie gelangen, ihnen auch

b) so lange keine allgemeine ständischen Versammlungen stattfinden, die Entwürfe solcher allgemeinen Gesetze, welche Veränderungen in Personen- und Eigenthumsrechten und in den Steuern zum Gegenstand haben, so weit sie die Provinz betreffen, zur Berathung vorlegen lassen.

Wenn eine Zusammenberufung der allgemeinen Landstände erforderlich sein wird, und wie sie dann aus den Provinzialständen hervorgehen sollen, darüber bleiben die weiteren Bestimmungen Unserer landesväterlichen Fürsorge überlassen.

In dieser Schrift wird die andere Partei die eigensüchtige genannt, weil sie solche Beschränkung wolle, auch die ungläubige, blos wissende. Sie berief sich dabei auf einen Theil der Hardenbergschen Rede vom 23. Februar 1830, wonach der König wesentlich als ein guter Vater seiner treuen Unterthanen bezeichnet wird, indem darin die Frage aufgeworfen werde: „ob ein Vater von seinen Kindern, an deren Bildung er seine ganze Kraft gesetzt habe, eine Einmischung in das Regiment des Hauses und eine Beschränkung desselben dulden möge?" Als wenn die Kinder immer Kinder blieben. Die Theorie dieser Partei vom Staate ist Patriarchat; der Staat ist nach ihnen ein patriarchalisches Verhältniß zwischen dem Fürsten und den Unterthanen. Sie lehrt ferner, das Verhältniß von Fürst und Volke komme allein aus dem Glauben und hänge zusammen mit der Liebe Gottes, denn jenes Verhältniß sei von Gott geordnet. Die Kategorien, welcher sich diese Partei theoretisch für den Staat und die Politik bedient, sind: „erwecken, lenken, zügeln." Durch diese Theorie will sie wissenschaftlich den Abfall Preußens von der politischen Bewegung nach dem Befreiungskriege rechtfertigen. Darauf reducirt sie auch alle Verordnungen während jener Zeit, welche den politischen Fortschritt betreffen, besonders die Verordnung vom 22sten Mai 1815 und alle anderen, die der Zeit des Befreiungskrieges angehören: alle diese Verordnungen gehören zu den Erweckungsmitteln, welche sich auf die Dauer der Zeit nicht mit einem geordneten Zustande vertragen, und zu lenken und zu zügeln waren. Natürlich behauptet sie, daß das erwähnte Gesetz vollständig ausgeführt worden sei. Es giebt noch mehrere Schriften dieser Art, die mit der erwähnten mehr oder weniger, aber besonders darin übereinstimmen, daß sie das landständische Princip und die constitutionellen Verfassungen als „Geburten der Furcht und des Mißtrauens", ja wohl gar des „Unglaubens", des „Sündenfalles" und des „Satans" bezeichnen. Der Königsberger Verfassungspartei, als der landständischen, trat eine andere entgegen, welche wir die provinzialständische nennen können, und die geschichtlich nicht weniger berechtigt ist, als jene. Sie nennt sich selbst die Partei „Preußischer Patrioten" und besteht aus den Gliedern des ostpreußischen Territorialadels und vie-

ler dortigen Beamten. Also sogar unser deutscher Adel ist politisch entzweit, ein Theil ist constitutionell, ein anderer streng monarchisch gesinnt. Die wörtliche Erklärung der preußischen Patrioten ist: „Wir melden, daß unser König von Gottes Gnaden Herr sei über sein Volk, nur allein regiere, und der Stände Gutachten nur Rath, aber kein Gesetz sei." Der König billigte die Gesinnung dieser Partei, aber nicht unbedingt; denn während sie streng festhielt an dem provinzialständischen Elemente, entließ er das erwähnte Berufungsdecret an die Provinzialstände vom 23. Februar. Außer diesen Parteien giebt es noch zwei andere, welche die Mitte zwischen den genannten Parteien halten. Die erste dieser neuen Parteien hält sich an das Bestehende und datirt sich schon aus dem Jahre 1839 *). Man kann sie die Partei des Bestehenden, auch die Partei der Garantien, auch die geschichtlich-politische Partei, auch die Partei der Beamten nennen. Diese Garantien findet sie geschichtlich verbürgt, theils in dem Charakter der preußischen Herrscher, theils in den Institutionen des preußischen Staates, wie diese sich historisch gebildet haben. Diese Partei hält es darum mit der provinzialständischen Partei gegen die landständische. Sie spricht stets von der Einheit des Fürsten mit dem Volke, vermittelst deren der Fürst nur thue, was dieses thun würde. Wozu also eine landständische Verfassung? Die Partei der Garantien beruft sich auf die Geschichte, welche den Beweis gebe, daß die preußischen Könige stets mit dem Volke gleichen Schritt gehalten, und dieses „im Hause Hohenzollern die Charte und die Republik habe." Dann hebt sie die Selbstständigkeit der preußischen Gerichte, die Vortrefflichkeit des Finanzwesens, die wohlgeordnete Verwaltung, die Municipalverfassung, welche den Keim politischer Freiheit enthalte, die weise, zeitgemäße Regierung u. s. w. hervor — und schließt daraus, daß die provinzialständische Verfassung für den preußischen Staat die alleingemäße sei. — Die zweite Partei betrachtet Preußen ausschließlich als europäische Macht, hält sich rein an das Factische und läßt sich auf theoretische Erörterungen nicht ein. Sie hält sich an die Umstände und Thatsachen, an die Verhältnisse nach Innen und an die Beziehungen nach Außen. Sie hält dafür, daß

*) Siehe Streckfuß: Garantien der preußischen Zustände.

wegen Ungleichartigkeit der Provinzen, nach Lage, Verfassung, Cultur, durchaus eine Centralgewalt erforderlich sei, welche aber dem Nationalgeiste gemäß sein müsse. Beide Parteien sind streng conservativ in ihrem Sinne und sind gegen das landständische Princip gerichtet. Jedoch wird man bald erkennen, daß die Umstände schon auf beide Parteien mehr oder minder eingewirkt haben. Die Reaction gegen das Streben nach landständischer Verfassung in Preußen, gegen die Verfassungspartei, finden wir also theils bei einer Partei, welche streng an der unumschränkten Machtvollkommenheit festhält, theils bei einer andern Partei, die die bestehenden Zustände Preußens als ihrer geschichtlichen Entwickelung vollkommen gemäß ansieht, und welche alle Entwickelung des Staates blos in administrativer Hinsicht durch die Büreaukratie gelten läßt, theils bei einer dritten Partei, welche, wie die erste, aller politischen Veränderung entgegenwirkt, aber nicht im Sinne dieser Partei, um die unumschränkte Macht des Königs zu bewachen, sondern darum, weil sie in jeder Veränderung und Umbildung der politischen Verfassung Preußens eine Schwächung desselben nach Außen gegen andere Staaten erblickt. Wir können alle diese Parteien politisch auf den einfachen Gegensatz der provinzialständischen Partei, welche in die drei letztgenannten Parteien zerfällt, und der landständischen zurückführen. Dieser Gegensatz durchdringt in Preußen Alles und wir müssen ihn daher weiter verfolgen. —

Vier und zwanzigste Vorlesung.

Revision der Gesetze. — Ihr Begriff. — Gesetzesrevision Friedrichs des Großen. — Die Cabinetsordre vom 14. April 1780. — Carmer. — Suarez. — Schlosser. — Thibaut. — Savigny. — Die Ordonnanzen Ludwigs XVI. — Gesetzesrevision Napoleons. — Anordnung einer allgemeinen Gesetzesrevision durch Friedrich Wilhelm III. — Cabinetsordre vom 28. Februar 1842. — Mündliches und schriftliches Verfahren. — Bericht des Herrn von Kamptz. — Städteordnung von 1808. — Sie betreffende Rescripte. — Revidirte Städteordnung von 1831. — Adelsfrage. — Geschichtliche Bildung des Adels. — Gegensatz des Adels. — Adelsreunionen. — Persönlicher Adel. — Politischer Adel. — Umbildung des Adels. —

Wie im Politischen überhaupt, so haben wir auch in Betreff der Gesetzgebung in Preußen den Gegensatz des monarchischen und damit zusammenhängenden provinzialständischen Princips und des Volksthümlichen, welchen wir einfach als den Gegensatz des Geheimen und Oeffentlichen bezeichnen können. Wo die Stände als Provinzialstände blos eine berathende Stimme haben, keine gesetzgebende, und wo noch das Princip der Verwaltung und Beamtenhierarchie so mächtig ist, kann die Gesetzgebung und damit auch ihre Revision schwerlich einen öffentlichen Charakter annehmen, wenngleich das Princip der Oeffentlichkeit seit dem Befreiungskriege immer mehr ein Bedürfniß geworden ist.

Es liegt in der Natur alles Gesetzgebens, daß das Gesetzprüfen davon unzertrennlich ist. Gesetz ist ein Allgemeines und gehört der Vernunft an. Die Vernunft, der Geist giebt die Gesetze, er prüft sie auch, darum ist die gesetzgebende Vernunft, der Geist in seiner Gesetzlichkeit, fortwährend in der Entwickelung begriffen. Das Gesetzprüfen ist die eigentliche Revision der Gesetze, und von diesem ist wieder das Gesetzgeben untrennbar. Mit der Gesetzesrevision entstehen zugleich neue Gesetze, die gesetzprüfende Vernunft geht mit der gesetzgebenden Hand in Hand, eine weist auf die andere als ihre Ergänzung hin, keine läßt sich ohne die andere denken. Bei veränderten Umständen und weiter sich erge-

bender Bildung wird eine Revision der Gesetzgebung sich immer aufdringen. In der neueren Zeit tritt uns dies Bedürfniß besonders unter Friedrich dem Großen entgegen. Friedrich der Große *)

*) Friedrich der Große berief an die Stelle des Kanzler von Fürst den Herrn von Carmer, und erließ am 14. April 1780 eine Cabinetsordre, in welcher er die Abfassung eines neuen Gesetzbuches mit folgenden Worten anbefahl: „Was endlich die Gesetze betrifft, so finde ich es unschicklich, daß solche größtentheils in einer Sprache geschrieben sind, welche diejenigen nicht verstehen, denen sie doch zu ihrer Richtschnur dienen sollen. Eben so ungereimt ist es, wenn man in einem Staate, der doch seinen unstreitigen Gesetzgeber hat, Gesetze duldet, die durch ihre Dunkelheit und Zweideutigkeit zu weitläufigen Disputen der Rechtsgelehrten Anlaß geben, oder wohl gar darüber: ob dergleichen Gesetz oder Gewohnheit je existirt oder eine Rechtskraft erlangt hat? wodurch weitläufige Prozesse veranlaßt werden müssen. Ihr müßt also vorzüglich dahin sehen, daß alle Gesetze für Unsere Staaten und Unterthanen in ihrer eigenen Sprache abgefaßt, genau bestimmt und vollständig gesammelt werden. — Da nun aber fast jede Unserer Provinzen ihre besondere Verfassung, Statuten und Gewohnheiten hat, welche sehr von einander verschieden sind, so muß für jede derselben ein eigenes Gesetzbuch gesammelt und darin alles eingetragen werden, wodurch sich die Rechte der einen Provinz von denen der andern unterscheiden. — Weilen aber dennoch dergleichen Provinzial-Statuten und Gewohnheiten sich nur auf gewisse Gegenstände einschränken und keine allgemeinen, noch weniger aber vollständigen Rechtsregeln enthalten, das Corpus juris von Kaiser Justinian, als das subsidiarische Gesetzbuch fast aller europäischen Staaten, von vielen Jahrhunderten her auch bei Uns angenommen worden ist: so kann dieses auch künftig nicht ganz außer Acht gelassen werden. Inzwischen ist bekannt, daß dieses römische Gesetzbuch größtentheils nur eine Sammlung der Meinungen und Entscheidungen der Rechtsgelehrten in einzelnen Fällen enthält, sich vielfältig auf die alten und jetzt gar nicht mehr passenden römischen Verfassungen und Formalitäten bezieht, auch mit vielen Widersprüchen angefüllt ist. Es muß also nur das Wesentliche, mit dem Naturgesetz und der heutigen Verfassung Uebereinstimmende, aus demselben abstrahirt, das Unnütze weggelassen, Unsern eigenen Landesgesetzen am gehörigen Orte eingeschaltet und solcher Gestalt ein subsidiarisches Gesetzbuch, zu welchem der Richter beim Mangel der Provinzialgesetze recurriren kann, angefertigt werden." Man theilte das Gesetzbuch von 1784—88 in sechs Abtheilungen als bloßen „Entwurf" dem Publikum mit, um, bevor es wirkliche Gesetzeskraft erhalte, die Meinungen und Erinnerungen desselben, besonders der Sachverständigen, zu sammeln. Die Abtheilungen wurden nach einander an die berühmtesten praktischen und

war von reiner Einsicht, welche wesentlich Denken und Prüfen ist. Nachdem er seine Kriege nach Außen ruhmvoll geendet hatte, wandte er sich nach Innen und veranstaltete eine Revision der

---

theoretischen Juristen und auch an andere Gelehrte gesandt, und um ihre Erinnerungen gebeten. In der Vorerinnerung zur ersten Abtheilung erging die öffentliche Aufforderung „an philosophische Rechtsgelehrte"; jede Abtheilung wurde an die einzelnen Regierungen, die damaligen Oberlandesjustizcollegien geschickt, um sie in genaue Erwägung zu ziehen, und ihre Bemerkungen binnen Jahresfrist einzusenden. Es wurde den Regierungen anbefohlen, die Abweichung der Provinzialgesetze nach der Ordnung des Entwurfs zu sammeln und diese Sammlung den Ständen ihres Departements vorzulegen, und allenfalls mit ihnen darüber Conferenzen zu halten. Diese Zuziehung der Stände betraf blos das Provinzialrecht; Friedrich Wilhelm II. verordnete aber, daß die Stände auch bei dem allgemeinen Gesetzbuch zugezogen werden sollten. Die Erinnerungen wurden alsdann zusammengezogen, und darauf der Entwurf selbst umgearbeitet. Suarez revidirte die Monita, corrigirte das Gesetzbuch, und aus allem geht hervor, daß besonders die Erinnerungen der Stände vorzugsweise berücksichtigt worden.

Man fing aber schon zur Zeit Friedrich Wilhelms II. an, gegen „das allgemeine Gesetzbuch für die Preußischen Staaten" zu reagiren, und zwar vom feudalistischen Standpunkte. Die Feudalmänner finden auch heute im Landrecht revolutionäre Titel, und die Frommen finden darin pures Heidenthum. Man reagirte besonders dagegen durch das Sammeln von Provinzialgesetzen; es kam aber nur ein Provinzialgesetzbuch zu Stande. Nun kam die Noth von 1806, und da konnte an weitere Abfassung von Provinzialgesetzbüchern nicht gedacht werden. Es kam dagegen zur Städteordnung, die Gutsunterthänigkeit, Bann- und Zwangsgerechtigkeiten wurden aufgehoben, Gewerbefreiheit, eine neue Militairverfassung wurden eingeführt. Von den Gelehrten war Schlosser, Göthe's Schwager, der eigentlich erste Gegner des Landrechts. Er war nämlich anfangs aufgefordert worden, aus dem Corpus juris einen systematischen Auszug anzufertigen. Aber die Unterhandlungen mit ihm zerschlugen sich. Als nun der erste Entwurf des neuen Gesetzbuches bekannt gemacht, und alle Gelehrten aufgefordert wurden, bei der Gesetzes-Commission dagegen ihre Ausstellungen zu machen, trat Schlosser, während die anderen Gelehrten den Entwurf beifällig aufnahmen, gegen denselben auf, und schrieb dagegen mehrere Briefe. In diesen Briefen eifert er schon früher als Savigny gegen ein allgemeines Gesetzbuch. Da wir jetzt noch kein vollkommenes und auf ewige Zeiten geltendes Gesetzbuch haben könnten, müßten wir gar keins machen. Zugleich vertheidigt er das Lehnssystem. Darauf fing Hugo an, das gemeine Recht in seine Bestandtheile zu zersetzen, er wollte dadurch das

Gesetzgebung, indem er die Nothwendigkeit einer neuen Gestaltung des gesetzlichen Lebens einsah. Friedrich ist in dieser Hinsicht die reine Einsicht in den Geist, als Einheit der gesetzgebenden und gesetzprüfenden Vernunft. Er, der gebildete, einsichtsvolle König wendet sich deshalb an die gebildete Welt und die Oeffentlichkeit, aus eigener Erkenntniß und Selbstbestimmung; er scheuete die Oeffentlichkeit nicht. Als er im Jahre 1780 den Gedanken einer allgemeinen Gesetzesrevision ausführte, forderte er nicht blos von den Gelehrten des preußischen Staates Rathschläge und Gutachten, sondern veröffentlichte die Gesetzesentwürfe und rief Jeden ohne Unterschied zur Beurtheilung auf. Ja, er ließ nicht nur die revidirten Entwürfe öffentlich prüfen, er setzte auch Belohnungen aus für die besten Prüfungen. Friedrich erlebte die Vollendung der von ihm angeregten Gesetzesrevision nicht. Die Revision war eine ganz neue Gesetzgebung, die erste umfassende, vollendete Umbildung, in welcher der Geist der neuen Zeit seine prüfende Einsicht verwirklichte. In dem allgemeinen Landrecht wird nicht blos das rechtliche Verhältniß der Privatpersonen zu einander festgesetzt, es werden auch die Rechte und Pflichten des Staates, nämlich der Bürger in ihrem staatsrechtlichen Verhältnisse bestimmt. Im Ganzen spricht sich darin der neue jugendlich strebende Geist der neueren Staatenbildung aus und kommt darin zur Erscheinung. Wenn Leibeigenschaft und Frohndienste noch unangetastet blieben, so geschah es blos in privatrechtlicher Hinsicht. Was diese Revision in Deutschland, das waren in Frankreich unter Ludwig **XVI.** die Ordonnanzen, welchen ebenfalls der neue Geist zu Grunde liegt. Die Auflösung der absoluten Monarchie durch die Revolution machte in Frankreich dann eine wei-

---

römische Recht wieder heben. Nach dem Befreiungskriege sprach Thibaut für die Abfassung eines allgemeinen deutschen Gesetzbuchs, indem er auf die Uebelstände des allgemeinen deutschen Rechts hinwies; aber Savigny schrieb im Sinne Schlossers gegen ihn. Es ist das zugleich eine Reaction des Romanismus gegen die frühere naturrechtliche Fassung desselben durch Daries, Nettelbladt, und mag in dieser Hinsicht wohl gerechtfertigt werden können, aber schwerlich in der andern, daß damit zugleich alle weitere rechtsphilosophische Bestrebungen zusammengeworfen werden. Das Bedenkliche aber ist, daß seitdem Viele die Landesgesetze geradezu für Mißbräuche halten.

tere neue Revision nöthig, welche Napoleon unternahm, und nicht wie Friedrich der Große nach seinen Kriegsthaten, sondern sogar während derselben.

In allen diesen Gesetzesrevisionen ist eine allmählige Annäherung an das Nationelle und Volksthümliche erkennbar. Waren es auch die Gelehrten, von welchen unter Friedrich dem Großen die Entwürfe ausgingen, weil bei der Nation keine gesetzgebende Gewalt war, so lag doch in der Wendung nach der Oeffentlichkeit, und deshalb in der Abwendung von dem Geheimen die Tendenz, daß Recht und Gesetz an das Bewußtsein des Volkes gebracht werden und nicht auf die gelehrte Welt beschränkt bleiben sollten. Nach dem Befreiungskriege machte sich abermals eine Revision der Gesetzgebung in Preußen nothwendig. Man hätte erwarten sollen, daß nach diesem nationalen Aufschwunge das Volk zu hören gewesen wäre. Allein so lange dasselbe keine gesetzgebende Stimme hat, und ein Staat keine landständische Verfassung, so lange wird die Oeffentlichkeit zurückgedrängt. Die Revision nimmt den Charakter des provinzialständischen Princips an und behält diesen Charakter. Die angegebenen feudalistischen Ueberreste aus Friedrichs des Großen Gesetzgebung wurden zwar durch die späteren Zeitereignisse von selbst aufgehoben, aber es mangelte an Controlegesetzen, die Prozesse verlängerten sich ungebührlich, und unerledigte Rechtsstreite häuften sich in den Gerichtslocalen an. Dies bewog den hochseligen König vor 26 Jahren eine allgemeine Revision der Gesetzgebung anzuordnen, welche noch immer nicht vollendet ist. Die Gesetzcommission bedurfte mitten im Frieden mehr Zeit, als Napoleon mitten unter allem Kriegsgetümmel. Die monarchische, provinzialständische Verfassung Preußens bringt es mit sich, daß die mit der Gesetzesrevision beauftragten Beamten ihre Aufmerksamkeit ganz besonders den Provinzialgesetzen zuwenden und die Revision aller Oeffentlichkeit entziehen. Man muß darauf ausgehen, wo möglich Provinzialgesetzbücher einzuführen und die alten provinzialständischen Rechte und Gesetze zu codificiren. Es liegt aber seit dem Befreiungskriege in dem Geiste der Gegenwart, welcher zur Oeffentlichkeit drängt, daß er dagegen reagirt, und um so mehr, als die Revision aller Gesetzgebung die gesetzgebende und gesetzprüfende Vernunft ist, welche sich im Gemeinwesen bethätigt.

Die Restauration in Frankreich blieb auch in dieser Hinsicht nicht ohne Rückwirkung auf Preußen. Die Competenzconflicte, ein Product derselben, wurden auch zu uns herübergebracht. Aber bei uns ist die Sache doppelt so schlimm, weil sie die richterliche Selbstständigkeit gefährdet und weil bei uns kein eigentlicher Verwaltungsprozeß, wie in Frankreich, stattfindet, um die Streitigkeiten zwischen den Beamten und den anderen betheiligten Personen zu richten. Seitdem ist der summarische Prozeß eingeführt, welcher ohne öffentliches Verfahren aber bedeutungslos ist. Welchen Contrast bildet damit der noch bestehende eximirte Gerichtsstand und vor Allem die Patrimonialgerichtsbarkeit! In gerichtlicher Hinsicht waren in Preußen öffentliche Elemente bereits vorhanden: wie der öffentliche Ankläger, der Generalfiskal, welcher von der Büreaukratie längst unterdrückt worden ist. Das geheime Verfahren hängt noch mit der Bevormundung zusammen — denn der Richter ist Kläger, Vertheidiger und Richter in Einer Person — und paßt durchaus und allein zu dem streng monarchischen und provinzialständischem Principe. Das Volk ist gegen ein solches Verfahren mißtrauisch, und wogegen man mißtrauisch ist, das liebt man nicht. Zu der Oeffentlichkeit des Verfahrens aber hat es unmittelbar Zutrauen, es sieht, wie es zugeht, stellt sich vertrauungsvoller vor Gericht, weil es die Meinung hat, daß so viele Menschen nicht das Unrecht zulassen können, und übt durch seine Gegenwart auf den Richter einen heilsamen Einfluß. Richter und Sachwalter sind dadurch öffentliche Beamte, stehen dem Volke nicht als unbekannte Personen gegenüber, als bloße Diener der Regierung, sondern als Sachwalter und Beschützer des Rechtes des Volkes, als Vertheidiger seines von ihm aufgestellten Willens, gelangt es zu der Ueberzeugung, daß der Richter auch diesen seinen Willen respectirt. Indem das Volk zur Rechtspflege Vertrauen hat, gewinnt es auch Vertrauen zu der Regierung selbst, die ihr geheimnißvolles Wesen aufschließt, und ihre Tiefe ihm vor Augen legt. Es ist daher auch wahrhaft politisch, anstatt des geheimen das öffentliche Verfahren einzuführen. Nach Staatsrathsbeschluß soll zwar der Angeklagte nach geheimer Untersuchung öffentlich vor dem Richter durch einen Anwalt vertheidigt werden oder sich selbst vertheidigen können, aber das Geheime und Oeffentliche schließen einander aus, obschon

darin die Anerkennung der Oeffentlichkeit vom Staatsrathe selbst ausgesprochen ist. Seitdem ist die Stimme für das öffentliche Verfahren immer lauter geworden. Bekanntlich ist der Gegensatz des geheimen und öffentlichen Verfahrens im Ministerium selbst hervorgetreten, wo das letztere den Sieg behalten zu wollen scheint. Se. Majestät der König hat wegen Beschleunigung der Revision der Criminal- und Civilprozeßordnungen, der Hypotheken- und Depositalordnung eine Cabinetsordre vom 28. Februar 1842 erlassen. Die Entscheidung der Controverse zwischen mündlichem und schriftlichem Verfahren, über Oeffentlichkeit der Rechtspflege, Anklage- und Inquisitionsprozesse, kann durch jene Cabinetsordre nur beschleunigt werden. Damit hängt auch zusammen, daß die davon abhängige Gerichtsverfassung und die Grenzen der Polizei- und Justizgewalt näher bestimmt werden. Es ist erfreulich, daß diese Cabinetsordre auf baldige Vollendung der Arbeiten der Gesetzcommission dringt, und überall das praktische Bedürfniß festzuhalten befiehlt. Es soll nicht so sehr darauf ankommen, das allgemeine Landrecht umzuarbeiten, als die aus demselben durch neuere Gesetze aufgehobenen Bestimmungen auszusondern, an die Stelle der unpraktisch gewordenen oder in der Praxis nicht bewährt gefundenen Bestimmungen andere in Vorschlag zu bringen und die neuere Gesetzgebung mit dem Landrechte zusammenzustellen, um auf diesem Wege eine Uebersicht des bestehenden Rechtszustandes zu gewinnen. Die Revision der Provinzialrechte soll indeß ihren Fortgang haben, die Frage über die Codification derselben besonders in Erwägung gezogen und auf die wissenschaftliche Bearbeitung des vorhandenen Stoffes hingewirkt werden.

Es kommt außer der Frage über das mündliche und schriftliche Verfahren, besonders auf die in der Cabinetsordre genannten Haupt- und Principienfragen an. Diese sind politisch die eigentlichen Lebensfragen. Sie würden die Hoheitsrechte, den Adel, die Patrimonialgerichtsbarkeit und dergl. betreffen. Aus dem Berichte des nun 20 Jahre bestandenen Ministeriums für die Revision des Herrn von Kamptz über die Leistungen desselben erhellt, wie vorauszusehen war, daß man im Sinne der provinzialständischen Verfassung hauptsächlich es sich hat angelegen sein lassen, die Provinzialgesetze zu sammeln. Von Gemeindeverfassung

ist nirgends die Rede, sondern nur von Obrigkeit und ihren Unterthanen. Es dreht sich Alles um die Gutsherrlichkeit, welche alle Macht behalten soll, als Polizeigerichtsbarkeit, Leitung der Gemeindeangelegenheiten *) u. s. w. So haben wir einen Gegensatz zwischen Stadt und Land, denn die Städte haben eine Gemeindeverfassung in der Städteordnung, nach der die Bürger ihre Angelegenheiten selbst verwalten; auf dem Lande haben die Bauern keinen Antheil an den Angelegenheiten, denn diese liegen in den Händen des Gutsherrn. Auch in der Verwaltung ist derselbe Gegensatz wie im Politischen. Die Städteordnung stammt aus der Zeit der Erhebung des Volkes; sie wurde verliehen am 19. November 1808. Die Regierungsgewalt hat auf die städtischen Verwaltungsgegenstände keinen unmittelbaren Einfluß, ganz gegen den sonstigen Beamtenmechanismus. Die Städteordnung ist vorzugsweise auf dem Gemeinwesen und dem Gemeinsinne erbaut, auf der eigenen Einsicht und Selbstbestimmung, dem Denken und Prüfen. Der Zweck ist nach der Städteordnung: „bei den Bürgergemeinden Gemeinsinn zu erregen und zu erhalten." Der §. 87. fordert: „daß die Bürger alljährlich zur Stadtverordneten-Wahl berufen werden sollen." Ministerial- und Regierungsrescripte schärften den Communalbehörden zu wiederholten Malen ein: „den Geist der Städteordnung zu beachten." Das Ministerial-Rescript vom 6. März 1837 sagt ausdrücklich: „Die Tendenz der ganzen Städteordnung von 1808 ist, der städtischen Verwaltung jede zulässige Oeffentlichkeit zu geben; dadurch aber und durch die Einwirkung und Theilnahme der Bürgergemeinden Gemeinsinn zu erregen und zu erhalten; eine Absicht, die natürlich nicht erreicht werden kann, wenn es den besonderen Theilnehmern verboten ist, über die alle Bürger interessirenden städtischen Angelegenheiten zu sprechen." Es heißt ferner: „Es kann nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, daß der abgehende Stadtverordnete seine Wiederwahl zu bewirken, so befugt wie verpflichtet sei, seinen Wählern Rechenschaft über die von ihm der Commune geleisteten Dienste abzulegen." Das Ur-

*) Nach historischer Ansicht. Es ist aber auch geschichtlich, daß deutsches Gemeindewesen die Schöppen selbst wählte; es gab Dorfgerichte und Geschworene.

theil der höchsten Staatsbehörde ist also: es kann Gemeinsinn nur durch Belebung des in der Städteordnung von 1808 herrschenden Geistes erregt und erhalten werden. Der Gemeinsinn aber ist ein öffentlicher, und diejenigen Städte haben die Hauptbedingung erkannt, unter welcher die Städteordnung nur besonders wirksam sein und Gemeingeist hervorrufen kann, die Oeffentlichkeit der Stadtverordnetenversammlungen und Veröffentlichung ihrer Kämmereirechnungen wünschen. So lange diese fehlt, wird die Städteordnung eine freiere und lebendigere Entwickelung des Städtewesens nicht bewirken können. Der Mangel an Oeffentlichkeit ist allein schuld, daß der Gemeinsinn und die lebendige Theilnahme der Bürger an der Verwaltung der inneren Angelegenheiten nicht allenthalben so bemerkbar ist, als man der Idee der Städteordnung nach erwarten sollte, denn an dem Principe derselben liegt es nicht, und wohl eben so wenig an dem guten Willen der Bürger und der mangelnden Bildung derselben. Aber was nützt die Theilnahme des Einzelnen am Ganzen ohne Oeffentlichkeit des Ganzen? Und muß nicht die Theilnahme die allgemeinste sein? Wo eigene Einsicht und Selbstbestimmung ist, wo Wahl stattfindet, da ist das freie Selbstbewußtsein vorausgesetzt, und dieses ist nichts Heimliches, was verborgen bleibt, sondern ist das Oeffentlichste, was es geben kann, denn es ist der Eckstein aller Thätigkeit des Ganzen. Nicht am Principe der Städteordnung liegt es, sondern an dem Verhältnisse des Staates selbst zu der Städteordnung und ferner am Wahlcensus und an der Wahlform. Wenn die Verwaltungsgegenstände der Bürgerschaft anvertraut sind, und die Staatsbehörde sich deshalb nicht in die inneren Angelegenheiten der Städte mischen soll, so hat sie nur darauf zu sehen, daß die verliehenen Rechte nicht ihre Grenze überschreiten und dadurch allgemeine Staatsgesetze und Institutionen beeinträchtigt werden. Hierbei kommt es auf die Art und Weise der Beaufsichtigung an, welche der Staatsbehörde zusteht, denn diese kann ebenfalls ihre Grenzen überschreiten. Die Staatsbehörde darf sich blos auf die formelle Geschäftsführung beschränken. Daß das Oberaufsichtsrecht des Staates durch die revidirte Städteordnung von 1831 eine größere Ausdehnung erhalten, kann wohl nicht geleugnet werden. Nach der älteren Städteordnung kann jeder unbescholtene

Einwohner der Stadt ohne Rücksicht auf seine persönlichen Verhältnisse das Bürgerrecht erlangen. Jeder stimmfähige Bürger — und zu einem solchen gehört ein Grundbesitz ohne Rücksicht auf den Werth desselben, oder ein Einkommen von 150 bis 200 Rthlr. — konnte zum Stadtverordneten gewählt werden. Dagegen kann nach der revidirten Städteordnung nur der das Bürgerrecht erlangen, welcher ein Grundeigenthum von 300 bis 2000 Rthlr. oder aus einem stehenden Gewerbe eine reine Einnahme von 200 bis 600 Rthlr. hat, oder aus anderen Quellen ein Einkommen von wenigstens 400 bis 1200 Rthlr. Wahlberechtigt ist nur der Bürger, welcher ein Grundeigenthum von 1000 bis 1200 Rthlr. besitzt oder ein jährliches Einkommen von 300 bis 1200 Rthlr. nachweisen kann. Dadurch ist das Bürgerrecht an Bedingungen geknüpft, welche den Unbemittelten von demselben ausschließen und die Wahlfähigkeit in nicht geringem Maße beschränken. Sicherlich ist auch dadurch der Gemeinsinn des Bürgers geschwächt und die Theilnahme an der Verwaltung der inneren Angelegenheiten vermindert worden. Der Wahlcensus ist zu hoch, die Wahlform zu beschränkt. Man hört jetzt häufig klagen, daß das Etats- und Kassenwesen nicht gehörig geordnet sei, daß eine klare Uebersicht fehle u. dergl. Die Behauptung dieses Uebelstandes hat dazu beigetragen, die allgemeine Theilnahme am Communalwesen wieder zu erwecken. Wir können diesen Sinn für Oeffentlichkeit, der sich in Betreff des Städtewesens ausspricht, nur für ein erfreuliches Zeichen der Gegenwart ansehen.

Mit dem Gegensatze der provinzial- und landständischen Verfassung im Politischen, der Patrimonialgerichtsbarkeit und der Städteordnung in der Verwaltung hängt besonders die Adelsfrage zusammen. Daß der Adel sich für die provinzialständische Verfassung erklärt, ist natürlich; denn wie diese ein politisches Sonderinteresse, hat er ein persönliches Standesinteresse. Um den deutschen Adel in der Gegenwart zu würdigen, müssen wir kurz auf seine geschichtliche Bildung zurückgehen. Diese ist aufs Innigste mit der Entwickelung der fürstlichen Souverainität und Landeshoheit verknüpft. Der Kaiser bedurfte der mächtigen Reichsfürsten, welche diese Gelegenheit benutzten, um sich in ihren Lehen immer unabhängiger zu machen und nach und nach die vollständige Landeshoheit über dieselben zu gewinnen. Und wie

jene Kronvasallen, so machten es auch die Aftervasallen. Es trachtete Alles souverain zu werden, die Souverainität lag in der Luft. Aus beiden, den Reichsvasallen und den Aftervasallen, entstand der Adel in Deutschland, aus den ersteren der hohe, aus den letzteren der niedere Adel. Die Hoheitsrechte wurden allmählig zu Standesrechten; darum hielt es der Adel eben so wenig mit dem Kaiser, als mit dem Volke: er nahm von jenem einen großen Theil der Macht, schwächte dadurch das kaiserliche Ansehen, die höchste Gewalt, und forderte von diesem Unterthänigkeit. Die Fürsten und der Adel verriethen Kaiser und Reich an den Papst, zerstörten die Größe und Macht der deutschen Hansa, und lähmten in aller und jeder Hinsicht die politische Entwickelung des Volkes. Diejenigen vom Adel, welche nicht im Besitze hinlänglicher Güter oder anderer Macht waren, schlossen sich an die Höfe an, und dadurch entstand der Hof- und Dienstadel. Ein ähnliches Verhältniß bildete sich zwischen den adeligen Gutsherren und den Hintersassen, welche letztere später gezwungen wurden, die Güter jener zu bestellen. Daraus entsprangen die persönlichen Hof- und Frohndienste. Obwohl die Hintersassen oder Dienstmannen selbst in der Folge Eigenthum erhielten, so blieben doch fortwährend die Rechte der Gutsherren darauf haften, entweder in der Form jener Frohndienste, oder in Form anderer Geld- oder Naturalabgaben. Das Eigenthum war auf keine Weise frei, sondern der That nach eine bloße Nutznießung. Demnach hatte der Adel über den ganzen Grundbesitz des Landes Hoheitsrechte erlangt und noch dazu persönliche Vorrechte, welche aus seinem Verhältnisse des Hof- und Dienstadels hervorgingen. Solche Privilegien kommen in den mannigfachsten Formen vor, als Hofämter, höhere Staatsämter, eximirter Gerichtsstand u. s. w. So schloß sich der Adel vom Volke und der Nation ab, oder vielmehr, er nahm sich alle Rechte, so daß für das Volk wenig oder gar keine übrig blieben. Er drückte dadurch sowohl die Fürsten als das Volk. Der Hoheitsrechte der Fürsten und besonderer Auszeichnungen theilhaftig, hielt er es bald mit der fürstlichen Gewalt, bald nicht, je nachdem er von dieser seine Privilegien geschützt, oder bedroht glaubte. Wie er von dem Landesherrn seinen Theil an den Hoheitsrechten verlangte und alle mögliche Auszeichnungen, so forderte er nach dem Volke hin für sich und seine Güter alle

mögliche Befreiung von Lasten, und bürdete sie den Hintersassen auf. Diese Vorrechte wurden als erblich betrachtet, und durch Geburt übertragen und darum der ganze Stand auf natürliche Weise geadelt, durch das Gesetz der Nation selbst bevorzugt, sowohl zur Theilnahme an den landesherrlichen Hoheitsrechten, als zur Mitherrschaft über das Volk berechtigt. Im Politischen führte dieser Zustand zur alleinigen Vertretung des Adels als des bloßen Sonderinteresses, wodurch der Adel selbst gegen den Landesherrn so übermüthig wurde, daß ein Kampf unvermeidlich war. Erst später wurden die Städte vertreten, und die Bauerngüter gar nicht. Es war natürlich, daß der Adel die Lasten auf alle diejenigen wälzte, welche nicht vertreten wurden, und deshalb ließ er auch keine Vertretung zu, er behauptete, alle Uebrigen mit zu vertreten. Nach dem 30jährigen Kriege tritt mit Bestimmtheit und Energie das Streben der Fürsten hervor, ihre Landeshoheit zu sichern und zu befestigen, und hieraus entstand das Streben nach Centralisation und die Beamtenmacht. Die französische Revolution hatte auch den Einfluß auf Deutschland, daß die Leibeigenschaft aufgelöst wurde, und der Adel durch die preußische Gesetzgebung nach dem Tilsiter Frieden seine Vorrechte und Privilegien verlor. Natürlich mußte er diese auch in den deutschen Staaten aufgeben, welche entweder zum Rheinbunde gehörten oder dem französischen Reiche einverleibt wurden. Die Unabhängigkeit des größten Theiles des reichsunmittelbaren Adels wurde aufgehoben und viele Fürsten wurden mediatisirt. So verlor der Adel seine politische Bedeutung, weil er blos persönlicher Adel wurde und bei ganz veränderten Umständen an seinen persönlichen Rechten und Auszeichnungen festhielt — ja diese noch immer fordert.

Den Befreiungskrieg hatte das Volk, nicht der Adel gekämpft. Wohl zu keiner Zeit mochte er sich so ohnmächtig gefühlt haben, denn Alles galt das Volk, Nichts der Adel. Der Adel war mit dem Volk eins, nicht mehr ausschließend, wie früher, und hatte seinen Charakter zum Wohle des Ganzen aufgegeben. Sobald jedoch mit dem Pariser Frieden das alte régime in Frankreich wieder ans Ruder kam, erinnerte sich auch der Adel der alten guten

Zeit. Ueberall war er bemüht, was von seinen alten Vorrechten noch zu retten, in Sicherheit zu bringen, und was verloren war, wieder zu gewinnen. Er associirte sich zu gemeinsamer Thätigkeit, und schon auf dem Wiener Congresse trat er verbündet mit allen seinen Ansprüchen wieder hervor, ohne indeß durchdringen zu können. Er gewann jedoch so viel, daß die Ansprüche des hohen Adels berücksichtigt wurden. Nach Art. 14 der Bundesacte sollen mittelbar gewordene, ehemalige Reichsstände und Reichsangehörige, die fürstlichen und gräflichen Häuser, wie bisher zum hohen Adel gerechnet werden, die Häuser derselben sollen die ersten Standesherren in denjenigen Staaten sein, zu welchen sie gehören. Es wurde dabei eine baierische Verordnung vom 19. März 1807 als Basis und Norm angenommen. Die mediatisirten Fürsten, Grafen und Herren sollen sich danach nicht ferner Reichs-Fürsten, Reichs-Grafen, sondern einfach Fürsten und Grafen nennen; sie sollen sich zwar von ihren ursprünglichen Stammgütern und Herrschaften benennen dürfen, aber nicht als regierende Herren, sondern blos als Patrimonialherren. Durch Einführung der constitutionellen Verfassung in mehreren deutschen Staaten wurde der Adel politisch umgebildet, er wurde ein lebendiges und wirksames Glied eines ihm bisher fremden Verfassungslebens. Der niedere Adel wurde den anderen Ständen des Volkes gleichgestellt. Durch die Errichtung von Adelskammern in mehreren Staaten mußte er sich gewöhnen, nicht blos sich, sondern zugleich das Volk zu repräsentiren; denn er hat die Repräsentation in der ersten Kammer nicht durch sich und für sich, sondern blos als gesetzlichen Antheil an der Repräsentation des Volkes, und sofern sie mit Grundbesitz verbunden sein soll, nicht als persönliches Vorrecht.

Der deutsche Adel wurde dadurch gespalten in den alten Standesadel und den constitutionellen. In den nicht constitutionellen Staaten reagirte er gegen alle Umbildung und suchte sich wieder politisch zu sondern. Es fiel ihm schwer, sich von seinen persönlichen Auszeichnungen und Vorrechten, von seinem ausschließenden Streben loszumachen. Daher sehen wir, daß er alles Mögliche anwendet, seine alten Privilegien wieder zu gewinnen. In diesem seinem Streben unterstützt ihn nicht wenig die Politik des deutschen Bundes, so lange dieser fortfährt und fortfahren muß,

die landständische Verfassung in eine provinzialständische umzubilden. Wir finden darum nicht nur in den nichtconstitutionellen Staaten, sondern selbst in den constitutionellen eine Reaction des Adels gegen die eigene Verfassung, die er repräsentirt; er sucht wenigstens, so viel er kann, die freie Entwickelung des constitutionellen Prinzipes zu hemmen. Da die Bildung des deutschen Adels mit der Ausbildung der Hoheitsrechte zusammenhängt, so ist es in streng monarchischen Staaten förmlich zu gesetzlich bestätigten Adelsstatuten und zu Adelsreunionen gekommen, die alle mehr oder weniger die Tendenz haben, sich den Ansprüchen der Nichtadeligen auf Gleichstellung entgegenzusetzen und wo möglich das alte Feudalwesen wieder ins Leben zu rufen. Bekanntlich sind 30 Standesherren der westphälisch-rheinischen Ritterschaft, die man hier Autonomen nennt, den König angegangen, daß er ihnen einen Bund zu schließen gestatte, in welchem jeder Ritter von 16 Ahnen, und von jährlich 5000 Thaler Einkünften aufgenommen werden kann. Die Privilegien dieser Herren sollte die Autonomie der Erbfolge seyn, d. h. die Freiheit, nach Belieben, abweichend von den gesetzlichen Bestimmungen, über ihre Erblassenschaft zu verfügen, Söhne zu enterben, Töchter auf Pflichttheile zu setzen, Majorate zu stiften, u. s. w. Der König hat diese Autonomie bewilligt, ohne jedoch den Bund der Autonomen als Bund anzuerkennen. Die Begegnung des Fürsten mit den Rittern in Düsseldorf soll deshalb peinlich gewesen seyn. Die Autonomen üben eine förmlich in sich abgeschlossene Gerichtsbarkeit aus, haben eine Art Vehme und Bann, den sie über die Mitglieder ihrer stillschweigend geschlossenen Corporation aussprechen dürfen. Sie haben ein großes Strafmagazin, als da sind Läuterungen, Verzeihungen und Wiederaufnahme gebesserter Mitglieder. Die Fehler, derentwegen sich diese Herren abstrafen, sind etwa nicht „nobele Passionen", sondern die abweichenden Ansichten über die schwebenden Kirchenfragen, über den Adel, über die allzugroße Annäherung an das herrschende Regierungssystem, an akatholische Principien, und dergleichen andere nicht „nobele Passionen." Der Chef dieses Bundes ist ein Herr von Mirbach, dessen Visitenkarte also lautet:

„Freiherr von Mirbach,
Standeshauptmann der rheinischen, ritterbürtigen Ritterschaft."

Es ist hier nicht der Ort und verlohnt sich nicht der Mühe, das ge-

setzlich bestätigte Adelsstatut der rheinischen Ritterschaft nach seiner Tendenz weiter zu charakterisiren, oder etwa gar die Statuten des kurhessischen Adels, noch weniger die schroffen Bemühungen des Adels in Mecklenburg und Holstein zu kritisiren; es genügt, zu bemerken, daß alle diese Bemühungen einzig und allein das persönliche Standesinteresse bezwecken. — In Preußen hat der Adel nach der Schlacht bei Jena aufgehört ein bevorzugter und von dem Volke abgesonderter Stand zu sein. Es heißt zwar nach Allg. Landrechte Th. 2. Tit. 9. §. 1: „Dem Adel als dem ersten Stande des Staates liegt seiner Bestimmung nach die Vertheidigung des Staates, so wie die Unterstützung der äußeren Würde und Verfassung desselben ob." Aber der Befreiungskrieg hat gelehrt, daß nicht der Adel allein, sondern alle Stände, das ganze Volk zur Vertheidigung des Staates berufen sind. Die Gesetzgebung vor und während der Zeit erkannte dies wohl, und war dem Adel wenig günstig. Aber nach dem Thronwechsel 1840 tritt auf einmal und mit großer Entschiedenheit der Adel hervor, um sich wieder zum ausschließenden Standesadel im Sinne der Restauration, anstatt zum politischen Adel im Sinne des Fortschrittes umzubilden. So viel ist jedoch aus den verschiedenen Statuten und Programmen ersichtlich, daß, wenn der Adel auch seine alten Vorrechte erstrebt, er den Zweck seiner Bestrebungen nicht in die Wiederherstellung des Junkerthumes setzt; daß, wenn er das patriarchalische Verhältniß zwischen dem Grundadel und dem Bauernstande wieder ins Leben zu rufen gedenkt und das Recht der Erstgeburt in seiner Anwendung auf Grundeigenthum herstellen will, er doch zugleich eine moralische Kräftigung seines Standes bezweckt. Diese soll durch tüchtige Erziehung und Vorbereitung zum öffentlichen politischen Auftreten bewirkt werden; ja der Adel geht noch weiter, er erlaubt sich sogar, um seinen materiellen Wohlstand zu verbessern, auf seinen Gütern industrielle Schöpfungen anzulegen, und will selbst patrizische Tendenzen der nichtadeligen Rittergutsbesitzer und der bedeutenden Fabrik- und Handelsherren fördern. In allen diesen Bestrebungen sehen wir ein Bewußtsein, das der Adel über sich selbst gewonnen hat, und erkennen darin das Bedürfniß des Adels, sich neu politisch zu gestalten. Denn alles dies verträgt sich nicht mit persönlichen und dergl. Vorrechten, nicht mit den Hoheitsrechten über die Bevölkerung auf den Gütern. In der Einführung der Industrie auf

denselben liegt eine Wendung nach den allgemeinen Interessen des Volkes, es kommt nur darauf an, daß dies Bedürfniß politischer Neubildung des Adels die gehörige Stellung gewinne.

Dazu ist zuerst vor Allem erforderlich, daß der Adel aufhöre, immer wieder persönliche und privatrechtliche Vorzüge für sich in Anspruch zu nehmen. So lange er das thut, und so lange dasselbe durch Zugeständnisse genährt wird, ist er eben nicht politisch, kein lebendiges und kräftiges Organ der Nation selbst, sondern vielmehr ein sich isolirender, bevorrechtigter Stand. Im modernen Staate ist aber kein Stand vor dem andern berechtigt, sondern alle sind gleich berechtigt, und haben gleiche Ansprüche. Der Adel muß darum aufhören persönlich zu sein, wenn er ein politischer Adel werden, wenn sein Recht ein politisches sein soll. Er darf nicht mehr zu Staatsämtern und Stellen in der Umgebung des Fürsten privilegirt sein, er soll dazu unmittelbar und vorzugsweise kein Recht beanspruchen, er soll kein bloßer Hof- oder Dienstadel sein; er darf und soll nicht sich repräsentiren, sondern nur Besitz und Eigenthum und das damit zusammenhängende Recht. Dies setzt voraus, daß der Adel neben der provinzialständischen Verfassung, in welcher der Grundbesitz ausschließlich repräsentirt wird, seine privatrechtliche Stellung nicht behaupten darf. Es ist dies ein großes Hinderniß der Umbildung der provinzialständischen Verfassung in landständische. Der Adel wird erst national oder hört auf blos formeller Adel zu sein, wenn er durch Grundbesitz Theil an der gesetzgebenden Gewalt, aber nur als Besitzer hat, wenn das Recht kein persönliches, sondern das Recht der Pairschaft ist, welches an dem Grundbesitze haftet, und dieses im volksthümlichen Sinne vertreten wird. Die provinzialständische Verfassung begünstigt noch die persönlichen Auszeichnungen des Adels wegen der Hoheitsrechte, die noch auf den Rittergütern haften, wegen der Patrimonialgerichtsbarkeit, des Patronates, des Frohn- und Zwangsrechtes. Fallen diese hinweg, so ist einem neuen Adel, dem Besitzadel, der Weg gebahnt. In diesen Besitzadel müßte sich der alte Adel umbilden. Die Standesherren dürften der Umbildung des alten Adels in den neuen Adel am nächsten oder selbst schon der neue Adel sein, wenn sie nicht fortführen, im provinzialständischen Sinne gegen die landständische zu reagiren. Der Adel würde, anstatt dadurch zu

verlieren, nur gewinnen, er würde anstatt ein bloßer abhängiger Hof- und Dienstadel zu bleiben, vielmehr ein unabhängiger, freier Nationaladel werden, von dem Volke geliebt, geachtet und geehrt. Daß die Umbildung des Adels wirklich an der Zeit sei, scheint sowohl der Staat, als auch der Adel selbst zu empfinden. Dahin weisen einerseits die Adelsernennungen hin bei Gelegenheit der Huldigung, welche sichtbar den Zweck hatten, einen Besitzadel zu stiften, und andererseits die Adelsreunionen selbst.

Es ist natürlich, daß die Ansichten über den Adel seit dem Tilsiter Frieden, dem Befreiungskriege und der Restauration sich sehr geändert haben. Der Adel hat eine geschichtlich große Erinnerung, und man kann es ihm nicht verdenken, daß er diese in die Empfindung zurücknimmt. Die unmittelbare Empfindung, die aus jener Erinnerung hervorgeht, hat wegen der Geburt subjectiv ihr Recht. Was kann der adelig Geborne dafür, daß er adelig ist? Daß der Adel strebt, das Pathos der Geburt und Unmittelbarkeit festzuhalten, ist so lange in der Ordnung, als er ein blos persönlicher sein will. Das Organ dieses Strebens war die Adelszeitung oder sollte es vielmehr sein. Aber die Zeit jenes Adels, der aus dem Feudalwesen stammt, ist im Bewußtsein des Volkes vorüber, es findet die persönlichen Bevorzugungen und Hoheitsrechte desselben nicht mehr natürlich, und am wenigsten die Gebildeten des Volkes und des Adels selbst. Die Abstraction der Bildung kehrte sich einst gegen allen und jeden Standesunterschied, und kehrt sich noch wohl gegen die Unterschiede des Lebens: man nannte diese unterschiedslose Einheit Volk. Aber das Volk in diesem Sinne ist eine Abstraction, kein gegliedertes Leben. Das Leben erzeugt fortwährend Unterschiede, in ihm kommen die verschiedensten Beschäftigungen vor, Ackerbau, Handel und Gewerbe, u. s. w. Das Aufhören des Adels besteht also nicht darin, aus dem Leben zu verschwinden, sondern sich in der angegebenen Weise umzubilden, in Einheit mit dem Volke das allgemeine Wohl, nicht sein besonderes Interesse zu bezwecken. Der Adel muß daher fortwährend aus dem Volke hervorgehen, wie in England, er darf nicht ein für allemal fertig sein und als ein geschlossener Stand auf sich beharren, sondern muß mit dem Volke in beständigem, flüssigem Zusammenhange bleiben, was nur dadurch möglich ist, daß er an den Besitz gebunden wird.

In England ist das ganze Volk adelsfähig, der Adel ist politisch, nicht persönlich, und darum so fest; er gab England die Freiheit, die magna charta stammt von ihm. Kein Stammbaum, keine Ahnentafel giebt Recht: der englische Herzog verbindet sich ohne Nachtheil für sich und seine Kinder mit einer Gemeinen; nur wer im Oberhause Standschaft hat, ist vom Adel, alle andere desselben Geschlechts sind Gemeine.

Fünf und zwanzigste Vorlesung.

Das Propositionsdecret vom 23. Februar 1841 über die zu bildenden Ausschüsse. — Cabinetsordre vom 21. Juni 1842. — Rede des Ministers des Innern. — Bedeutung derselben. — Vergleichung der Cabinetsordre mit der Verordnung vom 22. Mai 1815. — Mit dem Gesetz vom 5. Juni 1823. — Weiter zu vergleichende Edicte vom 27. October 1810; vom 7. November 1811; vom 20. März 1817; vom 17. Januar 1820. — Einführung der ständischen Ausschüsse durch Cabinetsordre vom 19. August 1842. — Ansicht der Stände. — Bedeutung der ständischen Ausschüsse. — Kritik derselben. — Anderweitige Urtheile. —

Die Frage nach der Umbildung des Adels hängt innigst mit der andern Frage nach der Umbildung der provinzialständischen Verfassung in die landständische zusammen; wenigstens würde diese jene sehr erleichtern. Da nun durch das Decret vom 21. Juni 1842 eine Erweiterung der provinzialständischen Verfassung gegeben sein soll, so müssen wir diese Erweiterung in Betracht ziehen, und sehen, wie sie sich zu der landständischen Verfassung verhält, ob ein näherer Schritt zu ihr gethan, oder wie weit sie noch von der Idee der letztern entfernt ist.

Die Ungleichheit der provinziellen Interessen und ihre oft nachtheilige Stellung zu den allgemeinen Interessen des Staates, und die Einsicht, daß nur die Regierung die Vermittlerin sein könne, erweckte das Bedürfniß und Verlangen nach Vermittelung und Ausgleichung der provinziellen Interessen durch die Provinzen selbst: Seine Majestät der König kam diesem Bedürfnisse dadurch entgegen, daß er im Propositionsdecrete vom 23. Februar 1841 für die neu zusammentretenden Landtage den Provinzialständen aufgab, ihr Gutachten über drei verschiedene aus ihnen zu bildende

Ausschüsse abzugeben. Diese waren vorbereitende, von dem Landtagsmarschall zu ernennende, welche vor der Zusammenberufung der Landtage zusammentreten sollten, um sich mit den königlichen Propositionen bekannt zu machen, die Plenarberathungen vorzubereiten und ihre Dauer abzukürzen; ferner von dem Landtage selbst zu wählende Ausschüsse wegen Erledigung derjenigen Angelegenheiten, welche von ihm nicht definitiv erledigt werden könnten. Da aber, dieser beiden Ausschüsse ungeachtet, Fälle eintreten könnten, in welchen es dem Könige wünschenswerth sei, auch in der Zeit, in welcher die Landtage nicht versammelt wären, Männer, welche sowohl das Vertrauen des Landesherrn als ihrer Provinzen besitzen, zu berufen, um sich deren Rathes zu bedienen und ihre Mitwirkung in wichtigen Landesangelegenheiten, insbesondere wo es sich um die Interessen mehrerer oder aller Provinzen handelt, eintreten zu lassen, so wurde den Landtagen der Entwurf einer Verordnung wegen eines deshalb aus ihnen zu bildenden Ausschusses zugefertigt. In den Bescheiden, die der König den Landtagen gab, war ausgesprochen, daß durch diese Ausschüsse die Rechte der Provinzialstände nicht beeinträchtigt werden sollten, die ihnen durch das Gesetz vom 5. Juni 1823 wegen Anordnung derselben bestimmt wären. Außerdem enthalten die königlichen Bescheide noch die allgemeine Bestimmung, daß, wenn die Ansichten der Provinzialstände der verschiedenen Provinzen über die von ihnen berathenen Gesetzentwürfe bedeutend von einander abwichen, eine Ausgleichung derselben durch die Ausschüsse der betreffenden Provinzen angeordnet werden würde. Der Entwurf sprach aus, daß der Beirath der Ausschüsse auch dann eintreten sollte, wenn in der weiteren Berathung der Gesetze in den höheren Instanzen der Legislation neue Momente hervortreten würden, insofern es dabei hauptsächlich auf Kenntniß örtlicher Verhältnisse und praktische Erfahrung ankomme. Der Entwurf wurde von den Ständen berathen und mit mannigfachen Amendements versehen, welche jedoch, sofern sie wesentlich von dem Entwurfe abweichen, verworfen wurden. Dem Propositionsdecrete zufolge wurde die Bildung der Ausschüsse durch die Verordnung vom 21. Juni 1842 folgendermaßen festgesetzt:

	Fürsten	Ritter	Städte	Landgem.	Summa
1. Im Königreiche Preußen .	"	6	4	2	12
2. Posen . .	"	6	4	3	13
3. Pommern .	"	6	4	3	13
4. Brandenburg	"	6	4	2	12
5. Schlesien .	1 (2)	5 (4)	4	2	12
6. Sachsen . .	1	5	4	2	12
7. Westphalen .	(2)	4	4	2	12
8. Rheinprovinz	(2)	4	4	4	14
	6 (7)	42 (41)	32	20	100

In Schlesien stellen die Fürsten und Herren alternirend 1 und 2 Mitglieder in den Ausschuß, wogegen die Ritterschaft alternirend 5 und 4 Mitglieder stellt. In Westphalen und der Rheinprovinz ist es den früheren reichsunmittelbaren Fürsten vorbehalten, je 2 aus ihrer Mitte in den Ausschuß zu schicken. In der Cabinetsordre vom 19. August 1842 wird die Vereinigung aller Ausschüsse als „eine Entwickelung der ständischen Interessen" bezeichnet, indem sie „den ständischen Beirath der einzelnen Provinzen durch ein Element der Einheit ergänzen." Die selbstständige Wahrnehmung der Interessen der einzelnen Landestheile wäre durch die provinzial-, communal- und kreisständischen Verfassungen genugsam gesichert, aber es hätte bisher noch an einem Vereinigungspunkte gefehlt, um die Ausgleichung abweichender Interessen da, wo eine solche sich für das Gesammtwohl des Staates als nöthig erweise, herbeizuführen und die Mitwirkung ständischer Organe bei allgemeinen Maßregeln in Fällen zu beschaffen, wo der Landesherr sie auf möglichst kurzem Wege für nöthig erachte. Dieser Vereinigungspunkt sei nunmehr in den Ausschüssen gegeben. In dem Propositionsdecrete vom 23. Februar 1841 wurde schon ausgesprochen, daß der Ausschuß zunächst die Bestimmung habe, sowohl in besonderen, die Interessen der Provinz betreffenden, als in allgemeinen Angelegenheiten diejenigen Gutachten abzugeben, welche der König von ihm fordern möchte, jedoch ohne daß dadurch dem verfassungsmäßigen Wirkungskreise des Provinziallandtages etwas

entzogen werden solle. Die Landtage sprachen ebenfalls d Hoffnung aus, daß die Selbstständigkeit der Provinziallandtage durch die Zusammenberufung der Ausschüsse keine Beeinträchtigung erleiden möge. In diesem Sinne gab die Cabinetsordre vom 21. Juni 1842 den Ausschüssen die schon vorher bezeichnete Bestimmung, welche sie zu erfüllen hätten, wenn der König sie zur Berathung allgemeiner Landesangelegenheiten versammle. Bald darauf rief die Cabinetsordre vom 19. August 1842 die Ausschüsse aller Provinzen auf den 18. October 1842 nach Berlin. An diesem Tage versammelten sich die vereinigten ständischen Ausschüsse in einem dazu bestimmten Saale des königlichen Schlosses, wozu sich auch das Staatsministerium einfand. Der Minister des Innern, Graf Arnim, eröffnete die Sitzung mit einer Rede, in welcher er die Versammlung „die Versammlung der vereinigten Ausschüsse aller Provinzen des Reiches" nannte. Die Einheit des Königs und des Volkes, welche sich so glänzend am Huldigungstage bewiesen, bilde das Element ihrer gegenwärtigen Versammlung. Einig seien Preußens Provinzen in der Liebe zu ihrem König, einig da, wo es gelte, die Selbstständigkeit und Heiligkeit des Vaterlandes zu bewahren. Einigkeit des ständischen Rathes sei es, welche der König von ihnen erwarte, nun Er aus freier königlicher Gnade eine wichtige Ergänzung des ständischen Instituts durch die Versammlung der vereinigten Ausschüsse ins Leben gerufen habe. „Wo die Stimmen der Provinziallandtage sich in selbstständiger Vertretung und Wahrnehmung der provinziellen Eigenthümlichkeit bei den ihnen vorgelegten Fragen trennen, da sollen die Ausschüsse vermitteln und ausgleichen. Wo für umfassende Gesetze vor ihrer schließlichen Bearbeitung für die Provinziallandtage der Standpunkt des allgemeinen und überwiegenden Bedürfnisses des Landes ermittelt werden soll, da sollen die Ausschüsse ihn erwägen und bezeichnen. Wo die Regierung des Königs in wichtigen Verwaltungsfragen eines ständischen Rathes bedarf, der die mündliche Besprechung zwischen den Dienern des Königs und einem Organe der Stände erfordert, da sollen die vereinigten Ausschüsse dieses Organ sein." Wohl würden sich auch in dieser Versammlung verschiedene Ansichten geltend machen, und dies wäre nöthig, um das wahre Beste zu erkennen; aber wenn sich die auf die Eigen-

thümlichkeit der Provinzen, auf die Verschiedenheit der Auffassung gegründeten Meinungen bekämpften, so wäre es doch stets ein „brüderlicher Kampf", und geschähe in dem lebendigen Bewußtsein, daß sie hier versammelt wären als die „Glieder eines Staatskörpers."

So viel ist gewiß, daß mit den ständischen Ausschüssen eine weitere Entwickelung der provinzialständischen Verfassung eingetreten ist. Dadurch, daß nicht mehr nur Provinzialangelegenheiten, sondern allgemeine Landesangelegenheiten berathen werden sollen, ist in die bisherige Verfassung ein fremdes Element eingetreten. Die Ausschüsse sollen die verschiedenen provinziellen Interessen ausgleichen, zwischen der Regierung und den Ständen das vermittelnde Organ sein, das ergänzende Element der Einheit der Provinzialstände. Es fragt sich: wie verhalten sich dieselben zu der Verordnung vom 22. Mai 1815? „Es sollen Provinzialstände hergestellt und aus ihnen eine Versammlung der Landesrepräsentanten, Reichsstände genannt, gebildet werden, welche zu Berlin ihren Sitz haben werden." Denn es sind Provinzialstände hergestellt durch das Gesetz vom 5. Juni 1823, und es sind ständische Ausschüsse aus jenen Provinzialständen gebildet worden, welche zu Berlin ihren Sitz haben. Es heißt in dem Gesetze vom 5. Juni 1823: „Wenn eine Zusammenberufung der allgemeinen Landstände erforderlich sein wird, und wie sie aus den Provinzialständen hervorgehen sollen, darüber bleiben die weiteren Bestimmungen Unserer landesväterlichen Fürsorge vorbehalten." Hier werden sie „allgemeine Landstände" genannt, in der Rede des Ministers des Innern heißen sie „Reichsausschüsse." Sind nun diese „Reichsausschüsse", welche aus den Provinzialständen gebildet werden, „allgemeine Landstände", sind sie „Reichsstände?" In dem Edicte vom 27. October 1810, vom 7. September 1811 und dem Gesetze vom 22. Mai 1815 hat Friedrich Wilhelm III. die Absicht ausgesprochen, eine zweckmäßige Repräsentation in den Provinzen und für den ganzen Staat anzuordnen. Im Jahre 1818 erklärte noch der preußische Gesandte vor der Bundesversammlung, daß der Staatsrath und die Gesetzcommission sich mit dieser neuen Verfassung beschäftige: „Es wäre der preußischen Gesandtschaft kein unwillkommener Anlaß, sich zu äußern: Se. Majestät der König habe, noch ehe die Bundes-

acte den Grundsatz für alle deutsche Staaten aufgestellt, eine ständische Verfassung der Lage Ihres Staates für angemessen erkannt und die Einführung einer solchen durch eine Verordnung vom 22. Mai 1815 Ihrem Lande verkündigt." Also kann nach der Erklärung des Gesandten jene Verordnung von der Repräsentativverfassung verstanden werden, da er von einer ständischen Verfassung im Sinne der Bundesacte spricht in den Worten „als Grundsatz für alle deutsche Staaten." „Nur die Schwierigkeiten aller Art haben zwar keineswegs die Gesinnungen Sr. Majestät geändert, wohl aber verhindert, daß das königliche Wort in dem bisher verflossenen Zeitraume in Erfüllung gehen konnte." Diese Schwierigkeiten, zu welchen man offenbar die Wirkungen des Krieges und die Lage der neu erworbenen Provinzen rechnen muß, sind beigelegt und werden immer mehr beigelegt werden, wenn Ein Interesse alle Provinzen verbindet. Die in der Verordnung vom 22. Mai 1815 erwähnte Volksrepräsentation wurde zwar verzögert; es lag aber nicht in der Absicht des Gesetzgebers, sie in Vergessenheit zu bringen oder sie nicht in Ausführung kommen zu lassen. So wird der künftigen Landesrepräsentation erwähnt in der Verordnung vom 20. März 1817, die Einführung des Staatsrathes betreffend (§. 2. A.). Ferner wird in dem Gesetze vom 17. Januar 1820 festgesetzt, daß künftig Staatsanleihen nur mit Zuziehung und unter Mitgarantie der künftigen reichsständischen Versammlung gemacht werden sollen. Wenn daher die Nothwendigkeit für Preußen eintritt, eine Anleihe zu machen, so müssen zuerst Reichsstände eingeführt sein, damit diese nicht blos in die Anleihe willigen, sondern auch Bürgschaft leisten. Man hat vielfach behauptet, daß durch die Ausschüsse die Verordnung vom 22. Mai 1815 bereits in Ausführung gekommen sei. Es heißt im Eingange und in den ersten Paragraphen der Verordnung: der König wolle der preußischen Nation ein Pfand des Vertrauens geben und der Nachkommenschaft durch eine schriftliche Urkunde die Regierungsgrundsätze des Regentenhauses überliefern. Er wolle demnach eine Volksrepräsentation, und zu diesem Zwecke Provinzialstände **resp.** wieder herstellen oder anordnen, aus welchen Landesrepräsentanten gewählt werden sollten, deren Wirksamkeit sich auf die Berathungen über alle Gegenstände der Gesetzgebung erstrecken solle, welche die persönlichen und Eigenthums-

rechte der Staatsbürger mit Einschluß der Besteuerung betreffen. Die folgenden §§. 5 bis 8. bestimmen, was zur Ausführung dieser königlichen Verordnung geschehen soll. Danach soll eine von einsichtsvollen Staatsbeamten und Eingesessenen der Provinzen zusammengesetzte Commission zusammentreten, um sich mit der königlichen Absicht zu beschäftigen, der Staatskanzler soll deren Mitglieder ernennen und den Vorsitz darin führen. Insofern wäre die königliche Absicht noch nichts Definitives, sondern erst die Beschlüsse der Commission mit Genehmigung und Sanction des Königs wären bindend. Nach §. 3. soll eine Volksrepräsentation aus den Provinzialständen hervorgehen, also aus bestimmten Volksklassen, welche das alleinige Recht der Volksvertretung haben. Wie diese Volksvertretung sein sollte, war von den der königlichen Sanction unterworfenen Beschlüssen abhängig. Es unterliegt keinem Zweifel, daß eine Volks- oder Landesrepräsentation auch durch Provinzialstände, welche ihre Vermittelung in einer Centralbehörde, dem Staatsrathe, finden, hergestellt werden kann. Eine Commission, wie §. 5. sie verordnet, trat zusammen unter dem Vorsitze unsers Königs, gebildet aus Eingesessenen der Provinzen und aus einsichtsvollen Staatsbeamten, und entwarf die Verfassungsurkunde in dem Gesetze vom 5. Juni 1823. Nach diesem übergiebt die Commission die Volksrepräsentation der Zukunft, hält sie noch nicht der Zeit und dem Zwecke gemäß. Dieses Gesetz erledigt insofern die Verordnung vom 22. Mai 1815, welche im §. 1. nur von Volksrepräsentanten spricht, ohne das Wie zu bezeichnen und die Auslegung zuläßt, daß die Volks- oder Landesvertretung durch Provinzialstände gemeint sei. Das Gesetz vom 5. Juni 1823 erweitert in §. 1. die Verordnung v. 22. Mai 1815 durch das Beiwort „allgemein" und hebt allen Zweifel über das Wann und Wie durch die Worte auf: „Wann eine Zusammenberufung der allgemeinen Landstände erforderlich sein wird und wie sie dann aus den Provinzialständen hervorgehen solle, darüber bleiben die weiteren Bestimmungen Unserer landesväterlichen Fürsorge vorbehalten." Der König hob diese relative Zeitbestimmung durch das Propositionsdecret vom 23. Februar 1841 auf, und verordnete die Wahl eines permanenten Ausschusses der Provinzialstände, um sich ihres Rathes und ihrer Mitwirkung zu bedienen, wo es sich um die Interessen mehrerer oder aller Pro-

vinzen handelt, stattfinden zu lassen. Dadurch beantwortete Er auch das in dem Gesetze vom 5. Juni 1823 vorbehaltene Wie. Daraus folgt, daß die Verordnung vom 22. Mai 1815 seit dem Gesetze vom 5. Juni 1823 keine Bedeutung mehr hatte, sondern auf dieses Gesetz übertragen war. Das Propositionsdecret vom 23. Februar 1841 hat die Bestimmung dieses Gesetzes wegen Zusammenberufung der allgemeinen Landstände wieder übernommen. Sonach hat die Verordnung vom 22. Mai 1815 durch den Zusammentritt der Commission und das Gesetz vom 5. Juni 1823, welches die Verfassungsurkunde ist, ihre Erledigung gefunden.'

Aber weiter. In der Verordnung vom 22. Mai 1815 heißt es: „Es sollen Provinzialstände hergestellt werden." Dies ist geschehen durch das Gesetz vom 5. Juni 1823. Nach der Bundesacte Art. 13. aber sollen in allen deutschen Staaten „landständische Verfassungen" eingeführt werden, d. h. keine provinzialständischen. Dieser Artikel wurde besonders von Preußen beantragt und Gesetz für alle Bundesstaaten, also auch für Preußen. Ist dadurch nicht die Verordnung vom 22. Mai 1815 modificirt worden? Der Bund forderte 1818 Bericht über die Sache der Verfassungen in Deutschland, und also auch in Preußen. Er konnte sie nur im Sinne des Art. 13. fordern, also im Sinne der Einführung einer landständischen Verfassung in Preußen. Dieses kehrte sich nicht daran, sondern hielt an der Verordnung vom 22. Mai 1815 fest und führte durch das Gesetz vom 5. Juni 1823 Provinzialstände ein. Damit war die erste Verordnung nur zum Theil erfüllt, denn es sollte auch aus den Provinzialständen eine Versammlung der Landesrepräsentanten, Reichsstände genannt, gebildet werden. Diese Forderung soll nun durch das Propositionsdecret vom 23. Februar 1841 und die Cabinetsordre vom 19. August 1842 durch Einführung ständischer Ausschüsse erfüllt sein. Sind sie aber wirklich Reichsstände? Scheinen sie es nicht zu sein, wenn sie nicht nur Provinzialangelegenheiten, sondern allgemeine Landesangelegenheiten berathen, wenn sie die Einheit der Provinzialstände und ihre Ergänzung sein sollen? Doch ein Blick auf ihre Zusammensetzung genügt, um sie nicht als Landesrepräsentanten zu erkennen. Sie werden

nämlich aus den Provinzialständen gewählt zur Berathung allgemeiner Landesangelegenheiten. Die Provinzialstände, welche nur das besondere ständische Interesse ihrer Provinz, nicht das ganze Land vertreten, bleiben unverändert neben den ständischen und werden nicht im mindesten durch Bildung der Ausschüsse aus ihnen selbst alterirt oder umgebildet. Mögen ständische Ausschüsse bestehen oder nicht bestehen: wir wollen Provinzialstände sein und bleiben, und die Interessen, welche wir bisher vertreten, in derselben Weise repräsentiren: so sprachen sich die meisten Landtage über das Propositionsdecret aus; — aber auch so ist das Wesen der Ausschüsse, daß die Besorgniß von Seiten der Provinziallandtage unnöthig war, sie möchten in ihren bisherigen Rechten gekränkt werden. In der Verordnung vom 21. Juni 1842 §. 2 wird ausdrücklich festgesetzt, daß die verfassungsmäßige Wirksamkeit der Provinzialstände, wie solche durch den uns bekannten Artikel 3. des allgemeinen Gesetzes vom 5. Juni 1823 vorgeschrieben werde, durch die Ausschüsse keine Beeinträchtigung erleide. Damit wurden die Ausschüsse in eine sonderbare Lage versetzt. Wenn die Provinzialstände auf keinerlei Weise durch die Ausschüsse beeinträchtigt werden sollen, so dürfen es auch die besonderen provinziellen Interessen nicht. Den Ausschüssen steht es zu, allgemeine Landesangelegenheiten zu berathen, — aber sie dürfen das allgemeine Landesinteresse nur so weit geltend machen, als sie nicht das besondere Interesse einer Provinz beeinträchtigen. Somit fallen die Berathungen und die zu vertretenden Interessen der Ausschüsse mit denen der Provinzialstände zusammen, und die Ausschüsse sind wirklich nichts weiter, als Provinzialstände, welche sich auf Befehl des Königs in Berlin in Einer Versammlung zusammengefunden haben, anstatt in den Hauptstädten ihrer Provinzen in mehreren Versammlungen, „um allgemeine Landesangelegenheiten, nur insofern sie mit den Interessen aller Provinzen zusammenfallen, zu berathen." — Die Ausschüsse haben jedoch die weitere Bestimmung der Ausgleichung und Vereinigung der besonderen Provinzialinteressen, die zum allgemeinen Landesinteresse vermittelt werden sollen. Wie verhält sich nun diese Bestimmung zu der ersten, daß das Provinzialinteresse nicht beeinträchtigt werden soll? Jede wirkliche Ausgleichung der verschiedenen Provinzialinteressen würde das besondere Interesse irgend

einer oder mehrerer Provinzen gefährden und die Provinzialstände ihrem Untergange entgegenführen. Aber keines von beiden soll geschehen nach den ausdrücklichen Worten des Gesetzes. Es stellt sich daher die Sache so, daß die Ausschüsse die besonderen Provinzialinteressen ausgleichen sollen, aber wenn sie dieselben ausgleichen, sie den Kreis ihrer verfassungsmäßigen Wirksamkeit überschreiten, und die Provinzialstände um ihr Recht, die Provinz um ihr Interesse bringen. Die Ausschüsse sind daher wirklich nichts weiter, als provinzialständische Ausschüsse. Sie können zu einer allgemeinen Landesberathung und Landesvertretung nicht gelangen, am wenigsten sind sie diese Landesvertretung oder Landstände selbst, sondern sind und bleiben Provinzialstände. Dieser ihr provinzialständischer Charakter liegt offen im Verhältnisse zu der Regierung vor, indem sie dadurch keine Rechte empfangen haben, welchen die Regierung Gehör schenken oder welche sie anerkennen müßte. Noch immer bleibt die Regierung der Vermittelungs- und der Vereinigungspunkt provinzieller Interessen, noch immer kann sie proponiren was sie will, noch immer kann sie dem Ergebniß der Berathungen beitreten oder nicht. Die Resultate verpflichten weder das Volk noch die Regierung; dies geschieht erst, wenn alle provinzielle Standesinteressen mit den Interessen der Regierung zusammenfallen. Und doch ist in den Ausschüssen die Tendenz der Berathung allgemeiner Landesangelegenheiten ausgesprochen, also das Nichtseinsollen der Provinzialstände. Um wirklich eine Versammlung von Landesrepräsentanten, „Reichsstände" genannt, nach der Verordnung vom 22. Mai 1815 zu bilden, um Stände herzustellen, die nicht blos provinzielles Interesse, sondern allgemeines Landesinteresse vertreten, müßten die Provinzialstände in Landstände umgebildet werden. Es giebt zwischen Provinzialständen und Landständen kein Drittes. Jede Mischung, weil sie äußerliche Verbindung ist, wird stets den provinzialständischen Charakter tragen und alle Elemente des Staates fix und fest neben einander bestehen lassen. Die Bildung ständischer Ausschüsse aus Provinzialständen ist blos elementarisch, indem die Ausschüsse keine wirklich innere organische, sondern eine äußere mechanische Einheit sind, in der die Glieder sich fremd bleiben, und sich nicht durch eigene Energie und Lebendigkeit mit einander und durch einander vermitteln. Um eine wahre

lebendige Einheit auszumachen, müßten die Ausschüsse aus den Provinzialständen nicht blos gebildet werden, sondern diese selbst, die Provinzialrepräsentanten in Landstände und Landesrepräsentanten sich verwandeln. Wenn die Ausschüsse in Opposition gerathen sollen, damit das Beste gefunden werde, dabei aber von dem Bewußtsein gemeinsamer Zwecke 'getragen werden und den Kampf als einen „brüderlichen Kampf" ansehen sollen, so ist das leichter gesagt als gethan, ja es ist nach dem Principe des Gesetzes über die ständischen Ausschüsse unmöglich. Die Ausschüsse können nicht das Bewußtsein der Einheit haben, denn dies fällt in die Regierung; sie können nicht gemeinsame Zwecke verfolgen, denn sie beeinträchtigen und gefährden die Provinzialstände; sie können nicht einen „brüderlichen Kampf" kämpfen, denn sie vernachlässigen ihr Provinzialinteresse. Wohl aber müssen sie einen Bruderkampf kämpfen, wie ihn Schiller in der Braut von Messina dargestellt hat, wenn anders die Ausschüsse ihrer verfassungsmäßigen Thätigkeit genügen wollen. Nicht nachgiebig und friedfertig, nicht liebreich und versöhnlich dürfen die verschiedenen Provinzialausschüsse gegen einander sein, sondern das Interesse ihrer Provinz im Auge müssen sie dasselbe fest und entschlossen, ja trotzig und feindlich gegen einander geltend machen. Einzig und allein fällt die Vereinigung in die Regierung und nicht in die Ausschüsse, die vielmehr die Unterschiede sind, welche ihre Einheit außer sich haben. Dies ist die Bedeutung der Ausschüsse, daß die Geister, daß die verschiedenen Ansichten sich bekämpfen müssen, ohne je zur Ruhe zu gelangen, ohne je Frieden schließen zu können. Aber statt selbstständige Elemente zu bleiben, müßten die Provinzialstände und damit auch die Provinzialausschüsse zu Momenten jener Einheit und nicht nur äußerlich verbunden werden. Dann erst hört der Bruderkampf, der ewige feindliche Gegensatz, von dem Bewußtsein der fixen Selbstständigkeit und Persönlichkeit eingegeben, auf, und es tritt ein „brüderlicher Kampf" ein, welcher die Aussicht auf Frieden beut, welcher wirklich nach einer Ausgleichung und Vermittelung strebt und von dem Bewußtsein gemeinsamer Zwecke getragen ist. Dann erhebt sich das bloße Provinzialbewußtsein in der Vertretung zum Staatsbewußtsein. In dem Propositionsdecrete des Königs und der Cabinetsordre vom 19. August 1842 ist das Bedürfniß der Um-

bildung gefühlt und anerkannt*). Es liegt darin, daß die Ausschüsse allgemeine Landesangelegenheiten berathen sollen, und in die Ausschüsse Repräsentanten von Localitäten gewählt werden können. Dieses Bedürfniß der Umbildung wird sich immer mehr aufdringen und geht aus der Natur des Verhältnisses der Ausschüsse zu ihrer Bestimmung als eines Widerspruches hervor. Dann hätte Preußen wahrhaft geschichtlich die Entwickelung der absoluten Monarchie von der Feudalmonarchie bis zur constitutionellen durchgemacht und daher politisch die ganze neuere Geschichte. Es hätte sowohl das eine Moment, wodurch es groß geworden, als das andere, wodurch es sich in den Befreiungskriegen erhielt und wieder gewann, politisch verwirklicht. — Preußen ist der Staat Deutschlands, welcher in der neueren Zeit die meisten Erfahrungen gemacht hat, und die Franzosen selbst werden erkennen, daß dieser Staat „**des circonstances**" ein Staat der Erfahrungen ist, welcher sie alle weislich zu seiner Bildung benutzt und keine unbeachtet gelassen hat, um sie nachzuholen und eine weite Strecke Weges zurückgehen zu müssen.

Die Auslegung der Verordnung vom 22. Mai 1815 ist mit Hinsicht auf die ständischen Ausschüsse verschieden ausgefallen, indem sie jede Partei nach ihren Wünschen und Hoffnungen interpretirte. Man verglich die ständischen Ausschüsse, oder vielmehr ihre Stellung und Aufgabe mit der der **états généraux 1789** in Frankreich. Man meinte in diesem Sinne: wenn Preußen

---

*) Die ständischen Ausschüsse selbst haben eine Erweiterung ihrer ständischen Rechte gewünscht. Der Herr von Auerswald stellte den Antrag, die Versammlung möge zu Protokoll erklären, daß sie die ihr gestellten Grenzen für zu eng halte, wenn sie anders den Hoffnungen entsprechen solle, welche man in sie setze. Die Versammlung stimmte bei, und selbst der vorsitzende Minister erklärte, daß die Verwaltung den Antrag für begründet halten müsse. — So viel ist gewiß: der Gedanke einer allgemeinen Landesvertretung erhielt durch die Ausschüsse eine sichtbare Form und Gestalt. Wenn eine regelmäßige Zusammenkunft der Ausschüsse weiter erlangt sein wird, und Mitwirkung derselben bei der Gesetzgebung und Besteuerung; wenn ferner das ständische Wahlgesetz reformirt wird, und so die Verfassung dem Bedürfniß der politischen Bildung gemäß sich entwickelt, würde die Umbildung allmählig vor sich gehen.

sich auch vieler Einzelverbesserungen erfreue, so entbehre es doch der wahren Grundlage eines kraftvollen Staates, denn es habe keine „freien und selbstständigen Staatsbürger," sondern nur „administrative Geschöpfe." Das Staatsrecht in Preußen sei schwankend und unzureichend, ja es sei gar keines, denn die Person des Monarchen allein wäre die Verfassung. Längst würde es aus der Unmündigkeit herausgetreten sein, hätte man nicht sein früher erwachtes Selbstbewußtsein wieder eingeschüchtert. Daß dies traurige Werk gelingen konnte, wäre freilich der Beweis, daß die Unterthanen nichts Besseres verdienten, denn ein Volk wäre gerade so frei, als es sein wollte. Die Provinzialstände wären verpflichtet und berechtigt (?), allgemeine Volksvertretung und Preßfreiheit in Anregung zu bringen, weil diese die beiden organisch zusammenhängenden Institutionen wären, welche die unerläßliche Bedingung ausmachten für die Männlichkeit einer Nation, für die Vernunftmäßigkeit eines Staates, für die öffentliche Rechtsfreiheit. Ohne Selbstgesetzgebung und freie Presse nähme die Nation nicht ihren eigenen Entwickelungsgang, sondern den ihr von der Behörde vorgeschriebenen. Das Grundgesetz des deutschen Bundes habe für ganz Deutschland die Preßfreiheit und die landständische Verfassung verhießen, welche demnach staatsrechtlich allen deutschen Ländern gebührt. Was Deutschland durch die ungeheure Umwälzung der Befreiungskriege errungen, alle damaligen Gründe für die Unentbehrlichkeit der politischen Freiheit, wären noch fortdauernd in Kraft, ja sie wären noch viel mächtiger geworden in Folge und im Verhältnisse der Zunahme der Volksbildung. Man könne aber nicht läugnen, daß, obwohl viele demokratische Elemente zur Zeit des Befreiungskrieges aufgenommen worden, doch die Spitze des Staatsorganismus streng monarchisch geblieben; daß der 13te Art. der Bundesacte nicht erfüllt worden, eine unumschränkte Centralverwaltung geblieben ohne ein Gegengewicht der Volksvertretung; daß dadurch die Wirksamkeit jener volksthümlichen Institutionen wieder aufgehoben und eine allgemeine Theilnahme des Volkes an seinen Angelegenheiten, ein selbstkräftiges und öffentliches Leben unmöglich geworden. Die Provinzialstände wären jenem monarchischen Principe gemäß auf den Kreis der provinziellen Interessen beschränkt, und blos berathend wären sie nicht geeignet, der öffentlichen Mei-

nung den gehörigen Ausdruck und Stützpunkt zu geben, sondern bezögen sich, blos administrativer Natur, nur auf die Verwaltung, welche sie mitberathen durch Vorschläge, Vorstellungen, Einwürfe. Durch die Bildung ständischer Ausschüsse sei im Principe nichts geändert, was sich auch bewiesen habe, indem kein einziges organisches Gesetz, sondern blos administrative Gesetze der Finanzen und Volkswirthschaftspflege zur Vorlage gekommen. Von der einen Seite wären an Ausschüsse in keiner Weise Concessionen gemacht oder Rechte verliehen, von der andern Seite wäre die Wirksamkeit der Ausschüsse so verklausulirt und zum Theil so problematisch gestellt, daß man in der That irre darüber würde, ob man sie überhaupt noch als in Wirksamkeit begriffen ansehen dürfte. Es hieße zwar §. 3. der Verordnung vom 21. Juni: „Die Wirksamkeit der Ausschüsse soll eintreten, wenn die Ansichten der Landtage verschiedener Provinzen über einen von ihnen berathenen Gesetzentwurf bedeutend von einander abweichen, oder wenn in der Berathung der Gesetze in den höheren Instanzen der Legislatur neue Momente hervortreten, und wenn es alsdann angemessen befunden wird, durch ständische Organe eine Ausgleichung der verschiedenen Ansichten herbeizuführen." Allein in dem §. 2. wäre es ausdrücklich reservirt worden, daß die verfassungsmäßige Wirksamkeit der Provinzialstände selbst, wie solches durch den Art. 3. des allgemeinen Gesetzes vom 5. Juni 1823 vorgeschrieben sei, durch die Ausschüsse keine Beeinträchtigung erleiden solle. Wenn aber die verfassungsmäßige Wirksamkeit der Provinzialstände in keiner Weise durch die Ausschüsse beeinträchtigt werden soll, wäre nicht einzusehen, in welcher Weise die Ausschüsse noch Erklärungen abgeben könnten, welche eigentlich doch nur den versammelten Landständen zuständen; wie sie insbesondere, was doch bei einer Vereinigung der von einander abweichenden Ansichten mehrerer Provinzen nur vorausgesetzt sein könne, Erklärungen abgeben könnten, welche denen der Provinziallandtage selbst zuwiderliefen. Eine jede solche Erklärung würde sofort die verfassungsmäßige Wirksamkeit der Provinzialstände selbst beeinträchtigen. Es liege übrigens ganz im Geiste dieser Bestimmung des §. 2, was deshalb in den Verordnungen nicht ausdrücklich ausgesprochen zu werden brauchte, daß den Ausschüssen in keiner Weise ein Petitionsrecht zustehen könne.

Man urtheilte ferner, daß die Provinzialstände nur das Surrogat der allgemeinen Stände wären. Das Grundeigenthum, welches bei den Provinzialständen hauptsächlich vertreten werde, wäre die ungeeignetste Norm der Wählbarkeit, es verdiene die Bestimmung des Vermögens den Vorzug, der man auch theilweise schon nachgegeben habe. Das Grundeigenthum schließe nicht blos die Intelligenz aus, sondern auch jede andere Art von Vermögen, Handel und Industrie; für die Stadt sei Grundbesitz in Verbindung mit Gewerbe als Bedingung der Wählbarkeit gestellt; die Stellung eines Justizcommissarius, Arztes u. s. w. werde aber nicht als Gewerbe betrachtet: mithin seien diejenigen bürgerlichen Stände, welche man vorzugsweise als die gebildetsten zu bezeichnen pflege, ausgeschlossen. Dann stehe die Vertheilung der Städtedeputirten in gar keinem Verhältnisse, sondern sei willkührlich nach der Liebhaberei des Historischen eingerichtet. Indem die Provinzialstände nur darüber berathen sollen, was ihnen vorgelegt werde, seien Bitten und Beschwerden fast für nichts zu achten. Jeder stimme für sich, und die Stände seien nur da, um als diese Stände, Rittergutsbesitzer, Bürger, Bauern, zu stimmen, nicht als Bürger und Menschen. Der Staat habe für diese zu wirken, weshalb die Regierung nur ein untergeordnetes Interesse an den Provinzialständen nehmen könne. Dies habe sich schon mehrmals gezeigt, z. B. habe die Regierung erhöhte Branntweinsteuer und Besteuerung der Zuckerfabrication eingeführt, ohne die Stände zu fragen. Provinzialstände wären nur da von Bedeutung, wo wirklich provinzielle Verschiedenheit vorhanden wäre; wo sie nicht allgemeine Stände zur Voraussetzung hätten, da ständen sie außer Zusammenhange mit dem ganzen Verfassungsorganismus und könnten nur als eine isolirte und anomale Erscheinung betrachtet werden. Die Ungleichartigkeit der preußischen Provinzen (Posen ausgenommen) sei nicht so groß, daß sie eine verschiedene Vertretung nöthig machte. Der Staat habe vielmehr die Pflicht, die etwa noch bestehenden Besonderheiten eher zu nivelliren, als sie zu erhalten, und die Einheit seines Principes darzustellen. Daß die Reaction den Staat in dieser Entwickelung aufgehalten und diese Richtung, welche die Reorganisation des Staates, wie sie durch Stein, Schön und Hardenberg beabsichtigt war, gehemmt habe, diesem Umstande verdanke

Preußen auch die Provinzialstände, welche in ihrer ursprünglichen Idee sich ganz anders entwickeln und den natürlichen Gang von den speciellen zu den allgemeinen Standesinteressen bilden sollten. Die Ausschüsse könnten diesen Fehler nicht gut machen; da bei der Wahl der Ausschußmitglieder dasselbe Verhältniß der Stände beabsichtigt werden solle, so hätten wir dasselbe Ueberwiegen des ersten Standes, wie bei den Provinzialständen. Die Ausschüsse hätten nicht das Recht, an der Vertheilung der Abgaben und an der Gesetzgebung Theil zu nehmen, es fehle ihnen sogar die Garantie der Existenz der Provinzialstände, indem die Zusammenberufung an keine bestimmte Zeit geknüpft sei. Die Provinzialstände wären im Geiste der älteren Verfassung eingerichtet, das Princip des Staates aber wäre über sie hinaus; alles, was aus diesen particulären Interessen hervorgehe, liege weit hinter ihnen und bleibe für die Nation ohne Bedeutung. Deshalb verfehlten auch die Provinzialstände nach beiden Seiten ihre Wirkung, sie hätten sich weder Einfluß auf die Regierung, noch das Zutrauen des Landes gewinnen können. Die Regierung könne sie nicht als Organe des Volkswillens betrachten, und schenke ihnen kein Gehör, — das Volk entziehe ihnen seine Theilnahme, weil es seine Interessen von ihnen nicht vertreten sehe.

Diese sind die öffentlichen Urtheile über die Reichsausschüsse. Wir finden in beiden, obgleich nur formell ein repräsentatives Element, denn es findet Wahl und freie Selbstbestimmung statt: der Geist der neueren Zeit hat sich auch hier nicht ganz verleugnen können. Es werden die öffentlichen Angelegenheiten, wenn auch nicht in gesetzgebender, doch administrativer Beziehung berathen, und durch Ausschüsse soll wenigstens das Allgemeine angestrebt werden, wenn gleich Alles noch im particulären Sinne des Standes und der Provinzen geschieht und die ganze Vertretung an den Grundbesitz gebunden ist. Sehen wir daher in gewissem Sinne, daß in der provinzialständischen Verfassung die Keime und Elemente der Repräsentativverfassung liegen, so kommt es auf ihre weitere Entwickelung an, damit der Keim zu sprossen anfange, Blüthen und Früchte trage. Diese Umbildung würde vor sich gehen, wenn die Abgeordneten, welche jetzt Repräsentanten ihres Standes sind,

aufhören, blos das provinzielle Interesse ihres Standes zu vertreten, wenn sie Beauftragte ihrer Wähler, Repräsentanten bestimmter Corporationen oder Localitäten sein und damit das Recht des Staates in seiner Anwendung auf besondere Verhältnisse und Localitäten vertreten würden. Die Provinzialstände sind Standes-, keine Staatsrepräsentanten. Um dies zu werden, müssen die Repräsentanten sich nicht nur um das Gesammtinteresse der Provinz und des Staates bekümmern, insofern das Interesse ihres Standes in der Provinz dadurch berührt wird, sie müssen nicht nur das besondere Interesse der Corporationen, denen ihre Wähler angehören, insofern berücksichtigen, als die Interessen des Gesammtstandes ihrer Provinz gerade hier betheiligt sind, sondern die Selbstbestimmung und Einheit muß aus ihrer Particularität heraustreten, die Standeseinheit und Standesbestimmung aufhören. Dann ist die Einheit eine concrete, sich durchdringende Einheit der Interessen aller Bürger desselben, dann hören die Repräsentanten auf, eine zufällige Einheit zu bilden, der das Lebensblut und der lebendige Athem fehlt. Frisches Blut würde dann durch die Adern des Staates strömen und würde gleichmäßig alle Organe beleben, warmer Odem würde seine Gebeine durchziehen und von frischer Kraft bewegten sich die sehnigen Arme. Kein Glied würde dem andern den Dienst aufkündigen und sagen: „was gehest du mich an, ich kenne dich nicht, ich brauche dich nicht", sondern alle hätten sich vereinigt zu dienenden Gliedern eines Ganzen, in dem sie nur ihr Bestehen hätten und empfänden. Die Gleichgültigkeit würde aufhören, sowohl des Volkes an den Ständen, an seinen Vertretern, von denen es doch nicht vertreten wird, als der Regierung an den Ständeversammlungen, die sie bald als ein Organ des Volkes ansieht, bald nicht. Jetzt giebt es noch kein wahres Interesse des Staates, noch kein wahres Interesse der Einzelnen im Volke. Das Interesse ist blos das abstracte Interesse der Regierung, und das Interesse des Volkes das nicht minder einseitige abstracte Standesinteresse. Was nach dem Begriffe der jetzigen Stellung der Stände und der Staatsgewalt nie zu concreter Einheit gelangen kann, sondern was todt ist, obgleich es im Leben sich noch erhielt, was selbst in der Wirklichkeit sich immer

mehr trennt und das Bewußtsein seiner Unangemessenheit empfindet, das würde zu einem höheren Leben des Ganzen zusammenwachsen. Nach der provinzialständischen Verfassung sind die eigentlichen Bestimmungen des Staates blos elementarisch: das neue Princip der Selbstbestimmung des Willens ist in der Wahl wohl enthalten, aber unmittelbar; die Unterschiede des Ganzen sind wohl vorhanden, aber als feste, neben einander; die Vermittelung tritt zwar ein, aber äußerlich und abstract durch die Regierung. Die unterschiedenen Elemente, die Stände der Ritter, Bürger und Bauern bringen ihre Vermittelung und Einheit nicht durch sich selbst hervor, und darum ist die Vermittelung keine wirkliche, sondern scheinbare, die Einheit keine innere, sondern äußere, der Staat kein Organismus, sondern Mechanismus. Die Elemente werden nicht zu Momenten und bleiben daher unvermittelt; die Einheit ist formell, denn sie ist nur Ausgleichung der Interessen der Stände und Provinzen nach dem Gutdünken der Regierung.

Dies, meine Herren, ist das Wesen der provinzialständischen Verfassung, die ich in das gehörige Licht zu setzen mich bemüht habe. Ich habe die Geschichte derselben verfolgt, die Gesetze, welche sich auf sie und auf eine landständische Verfassung und beider Verhältniß beziehen, beleuchtet; ich habe die Ausschüsse geprüft und ihre Wirksamkeit in Beziehung auf die Provinzialstände, auf die Regierung und auf die Nation. Wir erkannten den Fortschritt, wo er zu erkennen war, und haben uns bemüht, auch hierin die Kategorien des Befreiungskrieges als die wirksamen Lebensgeister nachzuweisen. Aber wie viel bleibt noch zu thun übrig, damit der neue Körper sich gliedere und eine schönere Gestalt gewinne; wie viel Raum bleibt noch für die Hoffnung, für die Wünsche; wie ist noch Alles der Idee so unangemessen! Die Zustände in der Idee zu erkennen, habe ich mich bestrebt und werde mich ferner bestreben; ihren Begriff deutlich herauszustellen, das war meine Aufgabe. Denn die Idee ist die wahre Wirklichkeit der Sache. Und von diesem Bewußtsein aus, daß Sie mit mir so treu gestrebt haben, die Entwickelung der Idee in den kleinsten Regungen aufzusuchen, habe

ich die Zustände des Landes, dem Sie größtentheils einst Ihre Kräfte widmen werden, betrachtet. Mögen Sie sich vor Abstractionen und Hirngespinnsten hüten, mögen Sie das concrete Leben erfassen, und den Begriff, die Idee in der Wirklichkeit fernerhin aufzusuchen bemüht sein, dann bauen Sie auf Fels und nicht auf Sand, der treulos unter den Füßen in das Meer der Vergangenheit wiederum entrinnt oder von der Windesbraut fortgeweht wird in fernes Land.

Sechs und zwanzigste Vorlesung.

Das Jahr 1840. — Friedrich Wilhelm III. † — Thiers. — Liederstreit. — Umbildung des Bundes. — Bülow-Cummerow. — Der Streit über die Hegemonie. — Rohmer. — Steinacker. — Controverse zwischen Bülow-Cummerow und Steinacker über die Umbildung der Verfassung. — Der Repräsentativverfassung in die provinzialständische, und umgekehrt. — Preußisch oder Deutsch? —

Die inneren Zustände Preußens sind an unseren Augen vorübergegangen. Hat sich Preußen Deutschland genähert, oder steht es ihm noch als ein Staat gegenüber, der seine besondere Geschichte gehabt und sich von der Entwickelung anderer deutscher Staaten ausgeschlossen hat? Bei der Kritik des Zollvereines gedachten wir schon, ein wie großer Hebel dieser für die Beförderung der Einheit Deutschlands geworden sei. Das Gefühl der Einheit war durch die Vereinigung der materiellen Interessen rege erhalten, aber nur zugleich als ein Ideelles kann das Gefühl der Selbstständigkeit der Nation zum vollen Leben erweckt werden. Da kam das Jahr **1840**, und Propheten und Zeichendeuter erhoben sich in allen Gauen Deutschlands, und weissagten dem Volke eine neue Zukunft. Friedrich Wilhelm **III.** starb; und Thiers rief zum Kriege. Am **15.** Juli **1840** schlossen England, Preußen, Oesterreich und Rußland in Betreff der orientalischen Angelegenheiten die Quadrupelallianz, mit Ausschluß Frankreichs, das in Einverständniß mit Mehmed Ali die Räumung Syriens zu Gunsten der Pforte und die Tributpflichtigkeit Aegyptens von derselben nicht zugeben wollte. Von allen Seiten erhoben sich in Frankreich Stimmen, welche sich bitter über diese Vernachlässigung Frankreichs beklagten, hinter dessen Rücken die Quadrupelallianz abgeschlossen war. Man betrachtete es als einen Hohn gegen Frankreich und hielt den Krieg für unvermeidlich. Mit dem größten Eifer wurden Rüstungen betrieben, das Landheer wie die Flotte wurde in schlagfertigen Zustand gesetzt. Die Journale gingen auf die Napoleonische Zeit

zurück und erinnerten laut an die Niederlage von Waterloo, welche die Nation wieder gut zu machen habe, und an das linke Rheinufer, was im zweiten Pariser Frieden unrechtmäßiger Weise von Frankreich losgetrennt worden. Es war die Reaction gegen Louis Philipp, die sich mit aller Gewalt Bahn brach und in Thiers den beredtesten Vertreter fand. Das Volk gedachte der Revolutionszeit, gedachte des Kaiserreiches, und errichtete, wenn auch nicht dieses wieder, doch den Gebeinen Napoleons im Dome der Invaliden ein Grabmal. Die Nation erinnerte sich, wie zur Kaiserzeit alle Völker vor ihr in den Staub sanken und alle andere Nationalitäten vernichtet wurden, wie der französische Name mit Begeisterung von seinen Verehrern, mit Angst und Beben von seinen Feinden von der Nordsee bis zum Mittelmeere, und vom atlantischen Ocean bis zur Weichsel genannt wurde. Alle politische Parteien Frankreichs datiren sich von der Revolution her und haben in ihr die weit verzweigten Wurzeln. Sie waren einander feind und bekämpften einander in Wort und Schrift. Das Ausland bestimmte sie zur Einheit, weil der Franzose nicht um particulärer Interessen willen sich zersplittert, sondern beweist, daß Alle in der Noth für Einen Mann stehen und Alle von dem Bewußtsein Eines großen, mächtigen und geschichtlich reichen Staates getragen werden. Alle Parteien, mit Ausnahme der Conservativen, hofften zu gewinnen, die Legitimisten sahen schon Heinrich V. durch die Alliirten auf dem Throne und sich in alle Rechte eingesetzt; die Republikaner und Demokraten wollten die Charte von 1793 ohne den Terrorismus wieder erringen, und die Napoleonisten erblickten Frankreichs Fahnen wiederum auf den deutschen Festungen. Darin stimmten aber Alle überein, daß dieser Kampf Frankreichs Größe, seiner Herrlichkeit und Macht gelte, und daß Deutschland es wäre, das Land der Zersplitterung, an dem man sich bereichern wollte und müßte.

Diese drohende Stellung Frankreichs war ein Glück für Deutschland, und obgleich es bei der Spannung blieb und der politische Conflict nicht ausbrach, so hat doch mit dem Jahre 1840 ein neuer Zeitraum für Deutschland begonnen. Denn das Gefühl der Einheit Deutschlands und damit die ganze Erinne-

rung des Befreiungskrieges wurde wieder lebendig, und vermittelte sich zum Nationalbewußtsein. Auch in Deutschland ging man, wie in Frankreich, auf eine große Erinnerung zurück, wo ein Volk den Schmerz über seine verlorene Freiheit fühlte und sich von Fremdherrschaft befreite. Die Einheit war wie mit einem Schlage vorhanden, und alle deutsche Stämme, monarchische wie constitutionelle Staaten, machten gemeinsame Sache gegen die von Außen drohende Gefahr. Es knüpfte sich an die Einheit, an diese eine Kategorie des Befreiungskrieges, auch das Gefühl der Selbstbestimmung und der Aufopferung für das Allgemeine, es wurden Hoffnungen laut, besonders in Preußen, welche diese Kategorien schon verwirklicht sahen. Leider mußte auch dieses schöne Zeichen ins Lächerliche gezogen werden durch den Liederstreit, der dabei geführt wurde. Die Lieder waren nicht aus dem Kampfe selbst geboren; am deutlichsten hat es sich am Rheinliede gezeigt, wie in sich hohl und nichtig ein solches Dichten ist, denn nach einem halben Jahre sprach Niemand mehr davon, hatten die Prämienaussetzungen auf die beste Composition desselben aufgehört. Dazu war es ein ganz prosaischer Zank in Liederform um Ja und Nein. Man sang bei uns:

„Sie sollen ihn nicht haben."

Im Elsaß:

„Wir werden ihn schon kriegen",

und an der Seine:

„S'il est à Vous, votre Rhin allemand,
Lavez y votre livrée."

Diese Form mußte für alles herhalten. In Berlin für den Glauben. In der Adelszeitung gegen die Constitution: „Wir wollen sie nicht haben, die Constitution", nämlich wir romantischen Ritter, der Redacteur dieser Zeitung an der Spitze. Das heißt aber: wir wollen etwas Anderes haben, als die Constitution. Giebt man denn blos Euch eine Constitution? Oder dem ganzen Volke? Seid Ihr das Volk? Ihr kennt und wollt das Pathos der Aufopferung nicht kennen, wie der Königsberger Adel. — Doch wir wollen die Variationen des Rheinliedes nicht weiter verfolgen. Wir wollten damit nur den Jammer der Gegensätze bezeichnen, die immer nach derselben

Melodie anfingen, nach Art der stereotypen Weisen der Leierkasten. Aber Dichten und Singen thuts freilich nicht, bringt noch keine politische Gesinnung hervor, sondern dies vermag nur die politische Erkenntniß.

Halten wir nun das fest, daß die Einheit des Volkes, welche gewichen und von der Einheit des Bundes verdrängt war, sich wieder zum lebendigen Bewußtsein der Gegenwart gestaltete. Es konnte nicht fehlen, daß diese Einheit vielfach vorgestellt wurde und das Bewußtsein derselben sich auf allerlei Weise bethätigte, von welchem aus sich nach Außen und Innen, aber in nationalem Sinne, verschiedene Wünsche regten, welche theils Deutschland als Handelsstaat gegen andere Völker, theils eine gemeinsame Gesetzgebung für alle deutsche Staaten auf Grund des öffentlichen und mündlichen Verfahrens, theils gemeinsame Volksbewaffnung und Vertheidigung nach Außen zum Inhalte hatten. Die Stellung der constitutionellen Staaten zum Bunde, dessen Widerstreben gegen das landständische Princip im Gegensatze zum Buchstaben des Gesetzes, der nicht zu seiner rechtlichen Geltung gelangen konnte, die Schwächung des Vertrauens zu den Constitutionen: alles dies mußte von der Nation immer drückender empfunden und deshalb nach einer Aenderung der Föderativverfassung in nationalem Sinne verlangt werden. Der Zollverein hatte Deutschland zugleich gespalten und vereint, weil alle Staaten durch ihn ein gemeinsames nationales Interesse empfingen. Diese doppelte Stellung deutscher Staaten, diese doppelte Föderation mußte den Widerspruch der ganzen Föderativverfassung Deutschlands von Neuem recht fühlbar machen. Diese war und ist noch immer im Bunde die uneingeschränkte Macht und Gewalt als Einheit und Uebereinstimmung der souverainen Fürsten, ohne eigentliche Hegemonie eines einzelnen deutschen Fürsten. Wenn auch die mächtigeren Fürsten durchsetzten, was sie wollten, so war die Einheit des Bundes nicht unmittelbar in Einer Hand, sondern die Uebereinstimmung der Fürsten ist die Einheit, von deren Ersprießlichkeit nach Außen und nach Innen man aber noch nichts Förderliches wahrgenommen. Das Verlangen der Umbildung und das fühlbare Bedürfniß einer solchen Umgestaltung des Bundes war vorhanden und gestaltete sich bei den

politischen Parteien verschieden, und so wurden diese Parteien, von dem Bewußtsein der Nothwendigkeit einer Reform der deutschen Staatenverhältnisse auf dem Grunde nationaler Einheit ergriffen, zu nationalen Parteien. Das provinzialständische und landständische Princip wurde zur Nationalfrage, und die Verfassungsfrage des einen Staates von der der übrigen Staaten abhängig gemacht. Nicht mehr gilt es der Entwickelung eines besonderen Staates, Würtembergs oder Badens oder Sachsens, sondern dem Fortschritte der deutschen Nation; die Kammern kommen allmählig zum Bewußtsein, daß sie allein stehen und ihr Ruf, wie die Stimme des Menschen in der Wüste, einsam verhallt. Wir gedachten schon der Motionen in den Kammern, welche über die Verhältnisse sich äußerten und ihrer Bestimmung bewußt wurden, ja — Heil unseren Ständen, denn auch die rheinischen Provinzialstände haben über Aehnliches debattirt. Aber auch in anderm Sinne wurde die Umbildung des Bundes in provinzialständischer Beziehung ein öffentlicher politischer Act, in der hannoverschen Verfassungsfrage. Von dem Bunde muß die weitere politische Entwickelung des Vaterlandes ausgehen; denn er ist die factisch politische Gestalt desselben. Der Bund ist einer solchen Entwickelung fähig, die Möglichkeit dazu liegt in ihm selbst. Eine weitere politische Entwickelung ohne den Bund ist unmöglich. Daher vor Allem Anerkennung der Grundverfassung Deutschlands, welche Zeit und Wirklichkeit ins Leben gerufen.

Wir können als die publicistischen Vertreter beider Parteien, der provinzialständischen wie der landständischen, die aber zugleich eine Umbildung des Bundes zu bezwecken scheinen, Bülow-Cummerow und Steinacker ansehen. Man betrachtete Preußen, das Haupt des Zollvereins und der Reaction gegen den Bund, als denjenigen Staat, unter dessen Schutz die Einheit Deutschlands nur bestehen könne. Diese Einheit kann theils ohne politische gemeinsame, theils mit politischer gemeinschaftlicher Verfassung stattfinden. Dies ist die Ansicht Bülow's, von dem man sagte, daß er eine Hegemonie Preußens im Sinne des monarchischen Principes und damit zusammenhängender provinzialständischer Verfassung gewollt, und gewünscht, daß die übrigen deutschen Staaten diese Verfassung zu der ihrigen machen

möchten. Bülow hat dies zwar abgelehnt, aber er sagt doch, „daß Preußen als die einzig rein deutsche Schutzmacht die Aufgabe habe, durch Vereinigung aller Kräfte, welche aus einer innigen Verbindung des Königs und seines Volkes, aus der weisen Benutzung seiner Mittel, aus der geistigen Entwickelung seiner Nationen und aus einem festen Nationalcharakter entstehen, den Kern bilden soll, an welchen sich das übrige Deutschland fest anschließen kann." „Die einzig rein deutsche Schutzmacht" wurde als „eine Hegemonie" von Anderen gedeutet. Wir haben bei der Darstellung der Bundesgesetze gesehen, daß eine Hegemonie oder Suprematie des einen Bundesstaates über den andern gesetzlich nicht stattfinden soll. Auch würde eine Hegemonie die Einheit Deutschlands alteriren, würde es eher trennen, als einen.

Schon waren alle Befürchtungen vorüber, welche man hinsichtlich eines Krieges mit Frankreich hegte, als die deutsche Presse nun alle Möglichkeiten des Krieges zusammenstellte, wie sich wohl Deutschland benommen haben würde, ob nicht die Franzosen bald mitten in Deutschland gestanden hätten, ehe die Bundescontingente zusammengekommen wären u. s. w. Man fühlte die Zersplitterung und wollte durch gemeinsame Maßregeln gegen das Ausland wirken, aber diese sollten von einer deutschen Macht, welche groß und mächtig sei, ausgehen, damit ein schnelles Wirken möglich wäre. So wurde die Hegemonie in Deutschland Gegenstand vielfacher journalistischer Besprechungen. Besonders war es die Augsburger Allgemeine Zeitung, und auch die rheinische Zeitung, welche dieses Thema ausführlich behandelten. Erstere wünschte, daß für den Fall eines Krieges, der früher oder später sich um das linke Rheinufer zwischen Deutschland und Frankreich entspinnen dürfte, die Hegemonie im Voraus bestimmt würde, damit Deutschland schlagfertig sei und von den schnellen Rüstungen Frankreichs nicht überflügelt werde. Zu diesem Zwecke soll die Hegemonie von Jahr zu Jahr zwischen den beiden Hauptmächten abwechseln, und die Zerstückelung des linken Rheinufers hinweggeräumt werden, indem Preußen den nördlichen und Oestereich den südlichen Theil erhält. Die rheinische Zeitung nahm die Behandlung einer solchen wichtigen Frage für unangemessen, wenn sie es nicht zum Beweise

der Nothwendigkeit einer Hegemonie oder des Gegentheiles zu bringen suche, so daß, möge nun Preußen oder Oesterreich oder ein anderer Staat zur Hegemonie berufen sein, dies nicht als ein Gegenstand des Argwohnes und der Eifersucht, nicht als eine drohende Gefahr, sondern als eine nothwendige Durchgangsstufe der deutschen Entwickelung angesehen werden müsse. Es könne bei der Anerkennung der deutschen Vielgliedrigkeit nicht von einer Hegemonie die Rede sein, die einen der Bundesstaaten als Kopf, die übrigen als sonstige Glieder des Leibes betrachte; in einem solchen Verhältnisse wäre der Bundesstaat aufgehoben, und an seine Stelle ein Centralstaat getreten; unter den jetzigen Umständen wäre vielmehr der alle einzelne Staaten belebende und beherrschende Kopf unsichtbarer Art, es wäre die Allen gemeinsame Idee, die Alle belebende, befruchtende, gestaltende und berechtigende Nationalität. Jene Hegemonie wäre gar nicht denkbar. Sofern es aber die Aufgabe der einzelnen Bundesstaaten sei, sich von dem Boden ihres particulären Principes zu der allgemeinen deutschen Idee zu erheben, so trete die Frage entgegen, ob hierzu alle in gleicher Weise befähigt seien, und sollte sich ergeben, daß Einzelne oder ein Bundesstaat hierzu in sich mehr Mittel, ja zwingende Gründe habe, so würde daraus von selbst hervorgehen, daß derselbe in wichtigen und entscheidenden Zeiten und Maßregeln, im Bunde mehr oder weniger tonangebend aufträte, nicht etwa blos in seinem particulären Interesse, sondern im wahren, wohlverstandenen Interesse der Allgemeinheit. Dies ist auch im Wesentlichen Bülow-Cummerow's Ansicht über die Hegemonie, nur daß er unbewußt die anderen deutschen Völkerstämme und ihre Besonderheiten nicht achtet. Bülow verwahrt sich gegen eine solche Auffassung, wie sie in der Allgemeinen Zeitung geschehen ist. „Er habe nur daran erinnern wollen, daß Deutschland seine hohe Stellung, zu der es berufen sei, in seiner jetzigen Lage nicht behaupten könne; daß dazu nicht blos Einigkeit der Fürsten erfordert werde, wie im deutschen Bunde, sondern die Einigkeit des gesammten deutschen Volkes. Dann erst, wenn ein wahrhafter Brudersinn Deutschland erfülle, wenn sich das deutsche Volk in Freud und Leid zu einer großen Familie gebildet habe, erst dann werde aus der Zerrissenheit ein Ganzes werden." Also reicht der

deutsche Bund nicht zur Einigkeit hin, vielmehr soll das Volk einig sein. — Aber das Wie ist bei Bülow unbestimmt genug und von Entwickelung desselben ist nicht die Rede. Der „Brudersinn" vermag wohl die Brust zu schwellen und das Herz zu erheben, aber dieses abstracte Gefühl bringt nimmermehr die Einigkeit hervor, denn sie ist nur subjectiv, statt objectiv, sie bleibt im Innern, anstatt in der Wirklichkeit sich als politische Einheit zu offenbaren und darzustellen. Wie ist dieselbe anders möglich, als durch Umbildung des Bundes, denn dieser soll, obgleich er ein Bund ist, doch die Einheit Deutschlands nicht sein, sondern vielmehr seine Zerrissenheit. Bülow sagt: „er wolle keine Hegemonie Preußens, keine Eifersucht erwecken, er wolle nur, daß Deutschland einig sei, um seine äußeren Feinde zu bekämpfen und seine materiellen und geistigen Interessen zu fördern." Ganz recht! doch dazu gehört die politische Umbildung. Eine Einheit Deutschlands ohne politische Einheit, bloßer Brudersinn, ist eine Chimäre. Bülow kann nur eine Einheit Preußens und Deutschlands mit preußischen Institutionen meinen, so daß also entweder die übrigen deutschen Staaten mit Preußen verschmolzen oder von ihm beherrscht würden. Denn Oesterreich wird von ihm als keine rein deutsche Macht angesehen. Man erinnerte dagegen, daß die anderen Staaten wohl nicht zu Gunsten Preußens den Rücksichten auf Oesterreich entsagen würden, weil Oesterreich Preußen gegenüber eine selbstständige Stellung einnehme. Im Gegentheile wäre es ein Glück, daß sie bei einem etwaigen Conflicte die Wahl hätten, ihren Anschluß nach den jedesmaligen Umständen zu bestimmen. Sie wären dadurch gesichert, daß beide Großmächte sie schonten, achteten und um ihre Freundschaft sich bemüheten. Auch fürchteten sie nicht, daß ihre materiellen und geistigen Interessen von Oesterreich auf die Dauer würden verkannt werden. Es sei zu bezweifeln, ob die Einigkeit dadurch gewonnen werden könne, wenn sie sich auf Kosten der größten deutschen Macht unbedingt der zunächst großen in die Arme werfen würden.

Rohmer in seiner Schrift: „Deutschlands Beruf" u. s. w., hat die Idee einer Hegemonie Oesterreichs über Deutschland entwickelt. Schon treffender ist die bestimmtere Forderung einer Hegemonie Preußens, das sich als das Centrum des protestantischen

Deutschlands ansehen läßt. Allein nicht die Freiheit der Religion, denn sie ist subjectiv, sondern die Freiheit des Staates berechtigt Preußen. Bülow will die preußische Hegemonie, ohne zu fordern, daß Preußen ein constitutioneller Staat werde. Die Idee einer Hegemonie eines mächtigen Staates über den minder bedeutenden ist gewiß sehr richtig. Preußen, so mannigfach auch gegen seine Politik polemisirt wird, bildet aber den Mittelpunkt der deutschen Cultur, während zwischen Deutschland und Oesterreich eine große Kluft liegt, denn in Oesterreich blühen materielle Interessen, schöne Künste, reale Wissenschaften, aber die Bewegung des Gedankens ist gefesselt. Mit dem sorgsamen Ausschneiden aller Auswüchse und Mißbildung wird auch die Entwickelung des Wahren und Edlen gehemmt, welches sich nur aus dem freien Kampfe der extremen Richtungen hervorarbeitet. In Preußen hat man von den Consequenzen der Revolution und der Aufklärungsperiode blos den politischen Theil und auch diesen nur in seiner extremen Richtung auf Mitregierung des Volkes zurückgewiesen; dagegen hat man die freie Bewegung des Gedankens gepflegt und nicht gehindert. In dieser vollkommen freien Reibung der Ideen liegt das Element des Protestantismus. Kommt es in Deutschland zu einer Hegemonie, die sich nicht auf das zufällige Belieben Einzelner, sondern auf geistige Verwandtschaft der Völkerstämme gründen soll, so darf man nur an Preußen, nicht an Oesterreich denken. Dieser Streit um die Hegemonie ist eine Folge des Zollvereins.

Die Entfremdung, welche durch die Reaction in Preußen, besonders seit der Julirevolution, zwischen Preußen und den constitutionellen Staaten Deutschlands immer größer zu werden drohte, hat nachgelassen. Die constitutionellen Staaten denken nicht mehr daran, sich von Preußen zu trennen und für sich ein constitutionelles Deutschland, oder gar einen neuen Rheinbund zu bilden unter dem Protectorate Frankreichs. Sie scheinen vielmehr einzusehen, daß keine Regeneration Deutschlands möglich ist, welche sich nicht auf Preußen stützt. Der Zollverein, die Verfassungsbewegungen in Preußen und die Animosität Frankreichs **1840** haben jene drohende Entfremdung außerordentlich geschwächt, und eine immer größere Annäherung tritt ein als nationale Einheit Deutschlands, so daß es kein sich entfremdetes

Deutschland mehr giebt, sondern Einheit Preußens und der constitutionellen Staaten. Diese tritt aber wirklich ein, wenn die constitutionellen Staaten aufhören, gegen die Verfassungsscheu Preußens mißtrauisch zu sein, und Preußen aufhört, sich vor dem constitutionellen Principe zu fürchten; wenn es, was es bereits angefangen, fortsetzt, nämlich die Ständeausschüsse in dem oben erwähnten Sinne weiter bildet, und so allmählig die Scheidewand, die es von den constitutionellen Staaten trennt, aufhebt. Erst dann ist eine gemeinsame politische Entwickelung des Vaterlandes in Aussicht gestellt. Die Einheit Deutschlands fordert es, daß die Verschiedenheit der Verfassung Preußens und jener Staaten vermittelt werde, aber so, daß diese Vermittelung und politische Umbildung das ganze Vaterland angehe. Dies hat auch Bülow im Sinne, und so bleibt Preußen ihm nicht blos Preußen, sondern wird ihm zu einer deutschen Macht, aber zu „der einzigen reinen deutschen Schutzmacht"; es soll den Kern bilden, woran das übrige Deutschland sich anschließen soll. Damit verändert sich der Gesichtspunkt der Einheit Deutschlands, diese wird eine preußische Schutzeinheit anstatt einer nationalen. Preußen bedarf eben so sehr des Schutzes der constitutionellen Staaten, als diese Preußens. Vom Schutze Preußens darf bei der Einheit Deutschlands gar nicht die Rede sein, denn das ganze Deutschland ist dieser Schutz. Bülow erkennt die beiden politischen Elemente Preußens an, das streng monarchische und das volksthümliche, meint aber, daß man schon durch die Communalordnung im letzteren zu weit gegangen, womit er sich auf die reactionäre Seite gegen die politische Entwickelung Preußens zur Repräsentativverfassung stellt, welche die Monarchie gefährde. Das ist ein unrichtiger Gesichtspunkt, denn die Repräsentativverfassung gefährdet nicht die Monarchie, sondern giebt ihr nur die höhere, vollendetere Form *).

*) Bülow-Cummerow erklärt sich für die ständische Monarchie mit berathenden Kammern, und meint, daß dieselbe vor der constitutionellen Verfassung wesentliche Vorzüge habe. Er sieht in dieser nur die Theilung der Gewalten, ihrer Selbstständigkeit, die die Macht der Regierung schwächen soll, keine freie Organisation und Vermittelung. Er erblickt darin überall nur Beschränkung der Macht des Fürsten und der Regie-

Bülow untersucht weiter, ob die Interessen der Nation mehr durch eine provinzialständische oder eine constitutionelle Verfassung gefährdet werden. Den Unterschied beider von einander faßt er so, daß diese die Person, jene aber die Interessen vertrete. Da aber die Grundbesitzer das größte Interesse

---

rung, blos Lähmung dieser Macht, die sich nothgedrungen immer den Parteien anschließen müsse, um sich in der Macht zu erhalten. Aus der Theilung der Gewalten, sagt er, geht nur hervor, daß eine der andern entgegenstrebt, daß ihre Hauptwirkung auf der Negation beruht. Bülow-Cummerow hält an dem Unterschiede der Gewalten fest, und folgert daraus die Trennung von Regierung und Volk, welche dadurch verfassungsmäßig organisirt sei. — Es ist dies die größte Verkennung des Begriffs der Repräsentativverfassung. Die Theilung der Gewalten ist nicht politische Trennung, sondern ist politische Gliederung. Die Theile sind in der Repräsentativverfassung keine mechanische Stücke, sondern organische Glieder, keine selbstständige Theile, sondern Theile einer Einheit. Wie der leibliche Organismus sich in Theile unterscheidet, oder vielmehr in Glieder, ohne daß diese deshalb selbstständig sind, so geht auch aus der Theilung der Gewalten, oder Gliederung, das höhere, wahre politische Leben hervor. Die Theilung der Gewalten ist die Garantie für die Freiheit, die Freiheit hat nur durch sie wirkliche Rechte. Die besonderen Geschäfte sind als unterschiedene Gewalten nicht nur Pflichten, sondern auch Rechte, in die sich das eigene Interesse der Individuen legt, Rechte, die sie darum als die ihrigen vertheidigen. Indem die Theilung Gewalten und Körper mit eigenthümlichen Rechten bewirkt, sind dieselben doch nicht so von einander unabhängig und selbstständig, wie Bülow-Cummerow sich vorstellt, sondern haben im Ganzen ihre Bestimmung. Sie sind keine selbstständige Theile, die das Ganze auflösen würden, sondern Organe, die zusammen das lebendige Ganze ausmachen. Erst so ist die Macht des Fürsten und der Regierung wirklich individuelle Einheit des Ganzen, weil das Ganze gegliedertes Leben ist: wo keine solche Gliederung ist, da ist sie allein das Ganze, und weil das Ganze ohne Gliederung, abstract. Die berathenden Stände der Monarchie sind keine solche Organe, weil sie keine Rechte haben. Sie haben im Ganzen und mit dem Ganzen kein selbstständiges Leben. Das Berufen auf die Heiligkeit der Verträge, die Gerechtigkeit des Herrschers, die Appellation an die öffentliche Meinung und der moralische Eindruck giebt keine politische Garantie. Wenn die Gewalten wirklich selbstständig wären, so hätten wir keine Repräsentativverfassung, sondern Revolution: die Gewalten sind in der Repräsentativverfassung Momente einer Einheit, keine selbstständige Elemente, wofür Bülow-Cummerow sie hält.

an der Wohlfahrt des Staates hätten, so könnten sie allein das stimmfähige Volk sein. Darum machen der König und die großen Grundbesitzer allein den Staat aus, dessen übrige Glieder als die wechselnden und nur geduldeten keine Ansprüche auf Vertretung machen können. Die Wirksamkeit der Stände müsse auf die Regierungsmaßregeln eingeschränkt werden und von der Regierung nach wie vor der Impuls für alle öffentliche Angelegenheiten ausgehen und die letzte Entscheidung ihr vorbehalten werden. Bülow bedenkt nicht, daß das Eigenthum nicht blos Grundeigenthum ist, sondern daß es noch anderes Eigenthum giebt, z. B. industrielles, welches doch jedenfalls zum Naturalvermögen zu rechnen ist. Die landständische und provinzialständische Verfassung dürfen nicht so abstract, wie er es thut, als Vertretung der Köpfe und der Interessen unterschieden werden. Nimmermehr werden in einer repräsentativen Verfassung blos die Köpfe vertreten, sondern insofern sie Interesse haben. Bülow steht auf dem Boden der provinzialständischen Verfassung und hält darum das Wichtigste in der Repräsentativverfassung, Steuerbewilligung, Verantwortlichkeit der Minister u. s. f., für unnütz. Die preußische provinzialständische Verfassung sei das allein Wahre, nur müsse sie sich weiter entwickeln. Der Anfang sei durch die neuesten Verordnungen gemacht und Ausschüsse aller Provinzen Behufs der allgemeinen Berathung eingetreten. Aber an diese Ausschüsse müsse auch die Controle der Staats-Einnahmen und Ausgaben übertragen werden, freilich nur mit berathenden Stimmen. Doch sollten die Stände in einigen Fällen das Zustimmungsrecht haben, nämlich: 1) bei allen Veränderungen der bestehenden Verfassung, 2) bei denjenigen Abänderungen in der Gesetzgebung oder in den Verwaltungsnormen, durch welche die religiösen oder politischen Freiheiten und Rechte oder das Eigenthum betheiligt sind, 3) bei Erhöhung der bestehenden Abgaben, und 4) bei großen, das Land dauernd belastenden Staatsausgaben. Und zwar deswegen, um die Beamten zu controliren, welche die Monarchen beeinträchtigen und das Volk zugleich beherrschen sollen. Diese Beamtenmacht hat sich aber gerade durch die Herrschaft des Monarchen über die alten Stände gebildet, und wenn daher Bülow diese Büreaukratie vernichten will, so liegt darin ein Zurücksinken auf den alten

Ständestaat. Er will, daß der Adel mit dem Besitze von Grund und Boden zusammenhängen und die Rechte des ersten Standes wieder den Besitzer adeln sollen, so lange dieser und seine Nachkommen sich im Besitze des Gutes erhalten; d. h. nicht der Grundbesitz als solcher soll das ständische Recht der Vertretung haben, sondern der mit demselben zugleich zusammenhängende Geburtsadel. Man sieht also, es ist ihm mit dem Grundbesitz um Bevorzugung des Standes zu thun. Das ist aber nicht provinzialständisch im preußischen Sinne, sondern im Sinne des alten ständischen Curienwesens *). In diesem Sinne gelangten Corporationen und Individuen nur durch Geburt zu ständischen Rechten, ein persönliches Vorrecht, das Andere gar nicht erwerben konnten, weil es an eine bestimmte Anzahl ritterbürtiger Familien geknüpft war. Wenn Bülow klagt, daß nach und nach ein großer Theil des rittermäßigen Grundbesitzes in die Hände der Bürgerlichen übergehe, daß Individuen der ungebildetsten Klasse sich in den Besitz der politischen Rechte setzen

*) Wenn Bülow-Cummerow sich zwar gegen das alte Curienwesen verwahrt, und versichert, daß er die ständische Monarchie auf historischer Grundlage wolle, mit nothwendiger Berücksichtigung der vorgeschrittenen Zeit, des Bildungsgrades des Volks, und der Verhältnisse nach Außen, d. h. mit nothwendiger Berücksichtigung des Princips der Neuzeit, so desavouirt er doch dies wieder, wenn er gleich sich desselben nicht erwehren kann. Darum schwankt er vielfach, und ist in Manchem gar zu unbestimmt. Obwohl er in Allem historisch zu Werke gehen will, so soll dessen ungeachtet die Verfassungsentwickelung Preußens ohne allen Einfluß des 18ten Jahrhunderts und der Aufklärung geblieben sein. Diese kam aber von Frankreich nach Deutschland herüber. Es ist allgemein bekannt, welchen Einfluß dieselbe auf das Landrecht, und dieses wieder auf die preußische Verfassungsentwickelung gehabt hat. Das Landrecht hat gerade die Umbildung des alten Curien- und Ständewesens in das provinzialständische mächtig fördern helfen. Bülow-Cummerow kommt auch auf die Philosophie, nämlich in dem Sinne zu sprechen, daß die Verfassung rein historisch aus dem Geiste der Nation ohne jene hervorgegangen sein soll. Als wenn der Geist der deutschen Nation ohne alle Philosophie gewesen wäre und noch wäre, und letztere auf das Leben in Staat und Kirche keinen Einfluß gehabt hätte. Bülow-Cummerow macht es sich in Erörterung politischer und vollends theoretischer Fragen bequem, er geht über sie cavalièrement hinweg.

können — so heißt das: das politische Recht soll bei dem Adel persönlich bleiben; der Grundbesitz soll nicht allein politische Rechte, sondern zugleich persönliche, erbliche Rechte gewähren. Bülow ist politisch dasselbe, was der Adel in seinen Reunionen ist. Er erstrebt für den Adel die alten Privilegien, er vertheidigt dasselbe Princip, welches die in Schlesien erscheinende Zeitschrift für Recht und Besitz vertritt, und fügt einige Neuerungen hinzu. Das ist aber nicht politische Umbildung, sondern politische Rückbildung, und daher würde die Erweiterung und Ausdehnung der provinzialständischen Verfassung auf ganz Deutschland in Bülowschem Sinne ein großer politischer Rückschritt sein.

Steinacker kommt mit Bülow darin überein, daß Preußen mit dem Zollvereine aus seiner bisherigen Absonderung herausgetreten sei. Die öffentliche Meinung neige sich immer mehr einer näheren Verbindung mit Preußen zu, und spreche die Ueberzeugung aus, daß, wie in der Vereinigung Preußens und Deutschlands der größte Schutz nach Außen liege, diese innige Einheit auch die innere Freiheit bringen werde. Man sehe einer solchen Einheit immer mehr entgegen, und zwar einer organischeren, als die gegenwärtige Bundesverfassung biete. Dazu bedürfe es der Ausgleichung der politischen Verschiedenheiten und der Formen und Bedingungen des öffentlichen Lebens, wodurch die politische Entwickelung Gemeingut werde. Es bedürfe dann keiner Schutzmacht, sondern diese würde die deutsche Eintracht sein. Wenn es sich um eine Vereinigung Deutschlands und Preußens handle, so sei dies nur durch Assimilirung der Bestandtheile möglich, nicht durch wirkliche Verschmelzung aller deutschen Länder zu einem Staate. Steinacker geht, die Repräsentativverfassung gegen Bülow hervorhebend, von der freien Gemeindeverfassung aus, von der er sich zu zeigen bemüht, daß freie Institutionen die Monarchie nicht beschränken, sondern herrlicher ausbauen. Er kehrt sich dann gegen die Vertretung gewisser Stände, welche Bülow für geschichtlich hält, und meint, daß nicht jene, sondern die Vertretung des ganzen Volkes im deutschen Wesen mehr begründet sei *). Er sagt: die Theil-

*) Steinacker wendet sich besonders gegen den historischen Standpunkt Bülow-Cummerow's, indem er zu zeigen sucht, daß derselbe nichts

nahme der Verwaltung an öffentlichen Angelegenheiten in Deutschland sei ursprünglich nicht an den Grundbesitz und an gewisse Stände gebunden, sondern ein persönliches Recht jedes Freien gewesen. Da später ein Theil der Freien in Hörigkeit gerathen, sei der Kreis der politischen Vertretung dadurch verringert worden. Diese Hörigkeit habe nun wieder aufgehört und an ihre

---

weniger als historisch sei. Die bloße Ständevertretung durch Grundbesitz, welcher Bülow-Cummerow das Wort rede gegen die Volksvertretung, bezwecke kein gleiches Recht, sondern ein Vorrecht. In der preußischen Provinzialverfassung werde der große Grundbesitz fast allein vertreten, und derselbe sei deshalb zunächst und am meisten dabei betheiligt, dies Vorrecht nicht angegriffen zu sehen, und widerstrebe daher den Fortschritten der Zeit, und der auf Ausgleichung politischer Rechtsunterschiede gerichteten Entwickelung. Es sei das nicht blos eine aristokratische Färbung, sondern ein aristokratischer Grundcharakter, bei welchem jedes andere Element zur völligen Nichtigkeit neutralisirt werde. Nur die Aristokratie des großen Grundbesitzes habe thatsächlich die Majorität in Händen, und da dessen Repräsentanten bis auf wenige Ausnahme Adelige seien, so identificire sich mit ihr zugleich das Interesse und die Bedeutung des preußischen Adels. Es werde nicht das Volk, sondern blos eine kleine Partei desselben vertreten. Die sogenannte Vertretung der Interessen bei Bülow-Cummerow werde gar zu leicht zur Vertretung eines Interesses und eines Standes, und führe am Ende wieder zu der alten Form der Feudalstände zurück. Der Kern seiner Ansicht bestehe in einer Verfassung, welche angeblich die staatsbürgerlichen Interessen vertreten solle, aber kenne in der That nur jene Standesinteressen, welche dem Adel restauriren, und diesem die Hülfe der politischen Bedeutung des ganzen Volks sichern. Daß er die provinzialständische Verfassung und damit die bloße Vertretung des Grundbesitzes historisch nenne, sei insofern nicht richtig, als sie der älteren Zeit gar nicht angehöre. In dieser habe nicht der Grundbesitz Anspruch auf Theilnahme an den Landesgemeinden gegeben, sondern allein die Freiheit, der Grundbesitz habe blos als Bedingung der Freiheit des Staatsbürgerthums gegolten. Was Bülow-Cummerow verschmähe, weil es sich bei den Franzosen finde: Repräsentativverfassung, Oeffentlichkeit, Geschworengericht, das sei historisch gerade ächt deutsch. Seine Behauptung: wo das Volk wirklich frei sein solle, da müsse die Regierung stark sein, müsse vielmehr in die andere verkehrt werden: wo das Volk wirklich frei sei, da sei auch die Regierung stark. — Die Ständeversammlung in Bülow-Cummerowschen Sinne wird von Steinacker geradezu als ein aristokratisches Regierungscollegium bezeichnet.

Stelle sei ein freies Staatsbürgerthum getreten: darum sei jetzt eine allgemeine Volksvertretung nothwendig. — Es ist aber ein falscher Gesichtspunkt, wenn Steinacker die constitutionelle Verfassung auf die ursprüngliche deutsche Verfassung zurückführt und diese vorzugsweise für geschichtlich hält. Es ist überhaupt eine falsche Vorstellung, wenn man jetzt häufig die alte deutsche Verfassung mit der modernen landständischen Verfassung vergleicht, ja wohl beides für dieselbe Einrichtung ansehen will. Die alte deutsche Urverfassung ist von der modernen constitutionellen nicht minder weit entfernt, als unsere Zeit und Bildung von der unserer Vorfahren. Wir haben früher erörtert, wie das Feudalwesen umgebildet wurde in die absolute Monarchie und den Standesstaat, und dieser durch die Reformation und Revolution. Alles das liegt zwischen der alten deutschen Verfassung und der Verfassung des modernen constitutionellen Staates, des Rechts- und Gedankenstaates. Durch diesen ist ein anderer Vertretungsact nothwendig geworden, da die Interessen sich verändert haben. — Steinacker kämpft auch gegen die von Bülow beabsichtigte Restauration des Adels, insofern von ihm nicht der Besitzadel, sondern der Erbadel vertheidigt werde. Er erklärt sich ferner gegen die provinzialständische Verfassung in Preußen, tadelt deren überwiegende aristokratische Zusammensetzung darum, weil sie nicht aus der Gemeindeverfassung hervorgegangen, sondern aus der Eintheilung des Volkes in Stände. Es würden nicht Menschen vertreten, sondern das unbewegliche Eigenthum und eine Scheidung desselben in Gruppen, wobei die Gemeindeverfassung nur als ein zufälliger Nebenumstand erscheine. Der Mensch stehe zum Staate aber in einem directen Verhältnisse, welches keiner Vermittelung durch die Provinz bedürfe. Da Steinacker die Annäherung Preußens und der constitutionellen Staaten wesentlich deutsch faßt, so darf nach ihm von den constitutionellen Staaten nicht verlangt werden, daß sie ihr weiter entwickeltes politisches Leben aufhalten oder gar aufgeben sollen, um sich den preußischen Zuständen zu assimiliren, sondern es soll das Umgekehrte eintreten. Die anderen Staaten, welche mit Preußen eine Einheit im nationalen Sinne zu bilden haben würden, sollen sich nicht in Preußens Schutz begeben, das in diesem Falle seine provinzialständische Verfassung zur na-

tionalen machen würde. Diese Verfassung sei aber gar nicht national, nicht volksthümlich, sondern Preußen vielmehr ein Staat, der sich nicht in Einheit mit Deutschland gebildet habe. Als Deutschland wieder mit Preußen zum ersten Male eins geworden, im Befreiungskriege, sei das Product dieser Vereinigung die landständische Verfassung gewesen. Wenn daher Preußen eine Einheit erstrebe, könne es nur in diesem Sinne geschehen. Man meint ferner, daß mit der Hegemonie Preußens die übrigen Staaten noch übler daran seien, als mit dem deutschen Bunde, welcher doch die Souverainität seiner Staaten anerkenne. Preußen als Schutzmacht erinnere zu sehr an den Rheinbund, wo die Souverainität der dazu gehörenden Staaten eine isolirte gewesen sei. Es wäre zwar nicht zu verkennen, daß das Band der Einheit durch die Föderativverfassung lose genug sei, da Centralgewalt eine bloße Scheingewalt, und es wünschenswerth sei, daß die neu zu bildende Föderativverfassung Preußens mit den übrigen deutschen Staaten aus Mangel an Centralgewalt nicht so hemmend und ohnmächtig würde, wie die Macht des deutschen Bundes: aber die Erhebung Preußens zu einer deutschen Monarchie und Hegemonie wäre ein unnatürliches Verhältniß wegen der Souverainität der anderen Staaten. Viel besser wäre eine Verschmelzung Preußens und dieser Staaten unter einer Centralregierung und einem gemeinsamen Oberhaupte. Aber dann bestände auch keine Hegemonie, sondern die Staaten wären gleichmäßig Preußens Monarchie unterworfen und müßten in der Ausbildung ihrer Gesetzgebung, Verfassung und Verwaltung gleichmäßig fortschreiten. Alle Staaten wären Ein Reich, Ein Staat. Aber dies wäre unmöglich wegen der größeren Selbstständigkeit der anderen deutschen Staaten. Die Möglichkeit einer Einheit Preußens und Deutschlands liege allein in der fortschreitenden Entwickelung des Volks- und Nationalgeistes, in der allgemeinen Annahme und Ausbildung freier Institutionen. Die provinzialständische Verfassung Preußens widerstrebe aber, wegen der besonderen Interessen der Provinzen und Stände, einer Vereinigung mit anderen Staaten zur politischen Nationalvertretung. Fielen schon die Provinzen als Theile eines Staates, die Stände als Theile einer Provinz aus einander, um wie viel weniger seien sie geeignet, ganz verschiedene und

abgeschlossene Staaten zu vermitteln. Würde die provinzialständische Verfassung *) deutsche Verfassung, so würden viele Bürger, die bisher in den constitutionellen Staaten vertreten wurden, nicht vertreten werden. Würde, umgekehrt, die provinzialständische Verfassung in die landständische umgebildet, so würde sie erhalten werden als Vertretung des großen Grund-

*) Bülow-Cummerow will mit aller Gewalt die landständische Verfassung, welche den Bundesbeschlüssen gemäß einzuführen ist, zur provinzialständischen machen. Er sagt nämlich von den übrigen Bundesstaaten in ihrem Verhältniß zu Preußen, daß diese das landständische System verlassen und sich dem Repräsentativsystem genähert hätten. So hochherzig es auch sei, daß mehrere deutsche Bundesfürsten ihren Völkern eine Verfassung in jenem Sinne gegeben, so hätten sie doch dabei nicht die Zukunft noch die Verhältnisse zum Bunde berücksichtigt, sondern dem Geschmack des Tages gehuldigt. In den meisten Ländern habe der gesunde Sinn die Nachtheile abgewehrt, die daraus entspringen könnten, aber auf einzelnen Punkten habe dies zur Aufregung geführt. Eine Theilung der Staatsgewalt zwischen den Fürsten und den Ständen sei vom Bunde nach Art. 58. der Schlußacte verworfen. — Also mit diesem Artikel will Bülow-Cummerow beweisen, daß die Repräsentativverfassung der Bundesstaaten ungesetzlich sei. Der Artikel lautet: „Die im Bunde vereinten souverainen Fürsten dürfen durch keine landständische Verfassung in Erfüllung ihrer bundesmäßigen Verpflichtungen gehindert oder beschränkt werden." Daraus folgert Bülow-Cummerow nicht blos, daß die Stände die Fürsten in Erfüllung ihrer bundesmäßigen Verpflichtungen nicht hindern sollen, sondern auch, daß sie denselben auch die Mittel zu der Erfüllung jener Pflichten nicht versagen, keine Steuerverweigerung eintreten lassen sollen. Durch diesen Artikel, sagt Bülow-Cummerow, sei der constitutionellen Entwickelung der Todesstreich versetzt, denn ohne Antheil an der Gewalt mit wesentlichen Beschränkungen an dem Steuer-Verwaltungs-Rechte verfalle die Repräsentativverfassung um so mehr in Nichts, wenn sie noch über sich einen Souverain anerkennen müsse, von dessen Willen sie abhängig sei. Dies Raisonnement hängt mit seiner falschen Ansicht von der Repräsentativverfassung zusammen, die wir schon gewürdigt haben; und dann ist in jenem Artikel die Rede von dem Fürsten als Bundesfürsten, und von dessen Verpflichtung gegen den Bund, nicht von demselben als constitutionellen Fürsten, welcher aber doch wohl durch die Worte „durch keine landständische Verfassung" — sonst wären diese Worte nicht nöthig — anerkannt ist. Und glaubt denn zuletzt Bülow-Cummerow, daß der Fürst nur als Bundesfürst Verpflichtungen habe, und als constitutioneller Fürst keine?!

besitzes. Daher schließt die landständische Verfassung wohl die provinzialständische ein, aber diese nicht jene. Beide Elemente sind aber berechtigt, und soll es daher zu einer Einheit Preußens und Deutschlands kommen, so ist es klar, daß beide erhalten werden müssen. Der große Grundbesitz muß in der ersten Kammer vertreten werden, und durch die Aufnahme des beweglichen Elementes der Nation, des Handels, der Gewerbe, des kleinen Grundbesitzes in die Vertretung bleibt das provinzialständische Element nicht starr und abgeschlossen, sondern vermittelt sich mit dem andern, es wird flüssig, und macht mit dem andern eine lebendige Einheit und Bewegung aus. Durch jene innere Beziehung hört es selbst auf, sich zu sondern, und tritt der Abschließung der Provinzen in Theile und Provinzen entgegen.

Sieben und zwanzigste Vorlesung.

Die Deutschen als politische Nation. — Die politischen Parteien und nationale Parteien. — Börne. — Menzel. — Einheit Deutschlands. — Deutsche Ansichten Bülow-Cummerows und Steinackers über die Umbildung des Bundes. — Der deutsche Bund ein Nationalbund. — Faber. — Pfizer. — Deutschlands Zukunft. — Die Kirche. —

Nachdem wir die politischen Parteien in Preußen geschildert und ihren Gegensatz als den der absolut monarchischen, provinzialständischen Partei und der landständischen, constitutionellen bezeichnet hatten, entwickelten wir, wie diese Parteien zu nationalen Parteien wurden. Die deutschen Staaten selbst sind theils streng monarchisch, theils constitutionell, theils gar noch altständisch und absolut, wie Mecklenburg und Oldenburg. Die beiden ersten Formen wurden durch Preußen hervorgerufen, und zwar die provinzialständische schon durch das Allgemeine Landrecht, welches die alten ständischen Vorrechte aufhob, und die constitutionelle durch den Befreiungskrieg. Da nun Preußen gewissermaßen der Schöpfer beider Formen ist, so hat es wirklich auch beide Formen als nothwendige Lebenselemente in sich, und es war natürlich, daß sich Parteien in diesem entgegengesetzten Sinne bilden mußten, welche, durch den Thronwechsel aus dem Schlummer erweckt, von ihrem Dasein Kunde gaben. Mit der Stiftung des Zollvereins hatten Preußen und die constitutionellen Staaten sich genähert, ein Gesammtinteresse in nationalem Sinne hatte sie enger verbunden. Die Drohungen der Franzosen erweckten auch politisch wieder das Nationalgefühl, und wie es im Befreiungskriege die Einheit Deutschlands galt, so erschallte jetzt an den Pforten des Krieges dieselbe Losung. Die beiden Parteien wurden daher aus preußischen nationale Parteien. Die Frage ist nicht mehr: soll Preußen die streng monarchische Verfassung behalten oder constitutionell bleiben? sondern: soll die provinzialständische Verfassung Preußens auf ganz

Deutschland ausgedehnt werden, oder soll die landständische Verfassung auch Preußen und die übrigen nicht constitutionellen Staaten umfassen, damit der Art. 13. der Bundesacte in Erfüllung gehe? Es kann fernerhin nicht mehr von der politischen Entwickelung eines besonderen Staates die Rede sein, und als Entscheidung für Sein oder Nichtsein einer bestimmten Verfassung angesehen werden, sondern es gilt fortan dem politischen Fortschritte der Nation. Welcher deutsche Mann freut sich nicht darüber, daß nun überall von der Nation die Rede ist. Wir waren Ein Reich, Ein großes Kaiserreich, wir haben Staaten gebildet, aber als politische Nation sind wir bisher noch nicht in der Weltgeschichte aufgetreten. Im Befreiungskriege standen wir als Nation gegen den Feind, jetzt organisiren wir uns nach Innen zur Nation. Was Fichte so eindringlich predigte: „das Volk ist das wahre Leben einer Mehrheit im Zeitlichen", sein Aufruf, den alten störrischen Sinn fahren zu lassen und als Glieder Eines Ganzen gegen den Feind zu stehen — das geht nun seiner Blüthe entgegen. Der Geist der Gegenwart, welcher Einheit ist, nimmt sich aus der Einheit nach Außen zurück, geht in sich, und gestaltet sich kraft dieser Einheit. Man versteht unter der Nationalität oft Ausschließlichkeit, und man hat in gewissem Sinne Recht. So lange nun Preußen und Rußland enger zusammenhielten, hatte die Nationalität sich nur gegen Frankreich richten können. Es wurde dafür von Börne der Name „Franzosenfresserei" erfunden, ein Name, bei dem sich seiner Unbestimmtheit wegen nichts denken läßt. Börne gebraucht ihn zuerst in einer Schrift gegen Wolfgang Menzel, der in einer, ebenfalls abstracten, Weise die Nationalität Deutschlands gegen die Sympathie mit den Franzosen vertheidigt hatte. Aber daß es sich nicht mehr um diese Nationalität nach Außen handle, sondern daß Deutschland innerlich zur Nation erwachse, obgleich dieses jenes voraussetzt, hatten weder Börne, noch Menzel bedacht. Eins ist nicht ohne das Andere. Es giebt keine Freiheit nach Innen ohne Unabhängigkeit, und keine Unabhängigkeit nach Außen, wo keine Selbstständigkeit der Bürger ist. Börne hielt die Erinnerung an die Freiheitskriege für die Hindernisse innerer politischer Entwickelung, weil das Volk schon an der äußeren Selbstständigkeit genug zu haben glaube. Menzel sieht schon in den

Freiheitskriegen vollendete innere Freiheit des Volkes, weil er diese mit der äußeren Unabhängigkeit abstract zusammenfallen läßt. Jener ist an Deutschland verzweifelt, und dieser hat die Gebrechen Deutschlands und die Vorzüge Frankreichs in politischer Beziehung nicht erkannt. Börne sieht daher nur Rettung im Anschlusse an Frankreich, Menzel macht mit Recht darauf aufmerksam, daß dieser Anschluß nur in Unterwerfung Deutschlands unter Frankreich bestehen könne. Er weiß die Gründe einer solchen Sympathie nicht zu fassen, und Börne verkennt das Verhältniß der Völker als besonderer zu einander, verkennt es, daß, wenn wirklich Deutschland französische Institutionen annähme, wenn es sich unter Frankreichs Schutz begäbe, es damit seine Nationalität, seine Freiheit aufgeben würde. Denn man gebe einem Volke, das noch Selbstgefühl hat, die freieste fremde Verfassung, es wird sich nimmermehr damit befreunden und sie abwerfen, sobald es kann. So kämpften die Spanier gegen Napoleon und schrien über Unterdrückung; so klagen die dem preußischen Staate einverleibten Polen. Und doch war die Verfassung, welche Napoleon den Spaniern gab, bei weitem vollkommner und freier, als die alte spanische Verfassung; so ist die preußische Verfassung, obwohl nur provinzialständisch, bei weitem freier und entwickelter, als die Curienverfassung Polens und das Sklavenverhältniß der Bauern zu dem Adel. Und während wir andere Völker um das Gegentheil loben, scheuen wir uns nicht zu sagen: „das Heil Deutschlands liege in Frankreich, als dem freiesten Lande; die Franzosen müßten uns die Freiheit bringen!" Eine schöne Freiheit, die sich ein Volk bringen lassen muß; ein schönes Heil! welches ein Volk nicht in sich, sondern bei einem andern Volke suchen muß. Freiheit ist Selbstbestimmung, und diese Selbstbestimmung eines Volkes ist Nationalität. Es giebt keine Freiheit des Volkes und des Staates ohne Nationalität, denn diese ist das freie, sich selbst bestimmende Leben eines Volkes, das unmittelbare Dasein der Freiheit selbst. Die Selbstbestimmung haben wir als eine Kategorie des neuen Geistes erkannt; wir haben gesehen, wie sie die Nationalität nach Außen hervorgetrieben hat, und nach Innen sich zu bilden bestimmt. Und von diesem neuen Geiste sollten wir abfallen? O bedenkt doch, was Ihr sagt! Habt Ihr nicht jene Phrasen

ausgesprochen, Ihr, die Ihr Euch die Liberalen und Demokraten nennt; habt Ihr nicht gesagt, daß Deutschland sich unfrei und nicht durch sich selbst bestimmen soll? Habt Ihr ihm nicht die Kraft zur Freiheit abgeleugnet? Wir achten die Franzosen als Nation, wie sie sich selbst achten — und Deutsche rechnen es sich selbst zur Schmach an, sich als Nation zu betrachten? Wir respectiren die Nationalität der Franzosen, und wir sollen nicht die unserige respectirt sehen! Es liegt Alles an Mangel politischer Erkenntniß, von der selbst diejenigen, welche des Volkes Vertheidiger sich nennen, oft am wenigsten besitzen. Denn wie lange erklang nicht das Wort „Nation" in den Kammern, wie lange blieb trotz Constitution und Presse alle Theilnahme auf den eigenen Staat beschränkt! Ja, es war dieser Begriff noch nicht im Leben des Volkes vorhanden. Die Einheit ist aber in unserer aller Herzen wieder lebendig geworden. Alles Reagiren gegen die neue Zeit, „wo Alles anders worden", ist vergeblich, denn was vergangen ist, kommt nicht zurück, mag man auch noch so ängstlich und gespannt sehen, ob das Lottospiel der Zeit das alte Loos wiederbringen werde.

„Morgen frisch in allen Landen,
In den Gauen nah' und weit,
Ist ein neuer Geist erstanden,
Der die alte Welt erneut.
Und die Götzen, die vorhanden,
Zittern vor dem Geist der Zeit."

Und Niemand wird ihn fesseln. Ueberall vernehmen wir die Einheit Deutschlands als den Grundton unserer Tage. Es haben selbst unsere Fürsten es nicht verschmäht, neulich im Schlosse zu Brühl, Toaste auf die Einheit Deutschlands auszubringen, und der Erzherzog Johann sprach: „Der Kaiser, mein Herr, hat mich hierher gesandt in dieses Lager. Daß Ew. Königliche Majestät (unser König) mir ein Regiment zu verleihen geruht, ist mir eine große Freude gewesen, denn ich bin dadurch Mitglied eines Heeres geworden, welches in den Zeiten der Noth unerschütterlich dagestanden und Großes geleistet hat. Vereint haben wir damals den großen Freiheitskampf siegreich bestanden. So lange Preußen und Oesterreich, so lange das ganze übrige Deutschland, so weit die deutsche Zunge reicht, einig sind, werden wir unerschütterlich dastehen, wie die Felsen unserer

Berge.“ Darauf unser König: „Ein seltener Kranz hoher Gäste, gekrönter Häupter und deutscher Fürsten hat sich hier versammelt; ein Theil von ihm hat den blutigen Lorbeer bereits gepflückt, der andere ist bereit, dem Beispiel zu folgen, wenn sich Veranlassung dazu finden möchte. Ich trinke auf das Wohl meiner fürstlichen Gäste und füge den soldatischen Spruch hinzu: dem wohlerworbenen Ruhme des Einen und dem Nachstreben des Andern.“ Die Einheit des deutschen Vaterlandes war gleichfalls der Inhalt der Rede unsers Königs beim Dombaufeste. Er nannte den Prachtbau das Werk des Brudersinns aller Deutschen, aller Bekenntnisse. „Hier wo der Grundstein liegt, dort, mit jenen Thürmen zugleich, sollen sich die schönsten Thore der Welt erheben. Deutschland baut sie — so mögen sie für Deutschland, durch Gottes Gnade, Thore einer neuen großen Zeit werden! Alles Arge, Unächte, Unwahre und darum Undeutsche bleibe fern von ihnen. — Der Geist, der diese Thore baut, ist derselbe, der vor 29 Jahren unsere Ketten brach, die Schmach des Vaterlandes, die Entfremdung dieses Ufers wandte, derselbe Geist, der, gleichsam befruchtet von dem Segen des scheidenden Vaters, des letzten der drei Fürsten, vor zwei Jahren der Welt zeigte, daß er in ungeschwächter Jugendkraft da sei. Es ist derselbe Geist deutscher Einigkeit und Kraft. Ihm mögen die Kölner Dompforten Thore des herrlichsten Triumphs werden. — Und das große Werk verkünde den spätesten Geschlechtern von einem durch die Einigkeit seiner Fürsten und Völker großen, mächtigen, ja, den Frieden der Welt unblutig erzwingenden Deutschland! — von einem durch die Herrlichkeit des großen Vaterlandes und durch eignes Gedeihen glückliche Preußen, von dem Brudersinne verschiedener Bekenntnisse, der inne geworden, daß sie Eines sind, in dem einigen göttlichen Hause.“ Vom Throne sprach am 30. November 1842 der König von Sachsen, daß die Stände ihre persönlichen Rücksichten hintenansetzen und bei ihren Verhandlungen das ganze Vaterland im Auge haben sollen. „Mehr als je muß in diesen Verhältnissen eine Aufforderung an Sie liegen, Ihrem hohen Beruf mit Hintenansetzung jeder persönlichen Rücksicht, mit Hinblick auf das Wohl des theuren Vaterlandes mit rastlosem Eifer sich hinzugeben.“ Aehnlich sprach der König von Baiern in der an

demselben Tage eröffneten Ständeversammlung in München. Jeden Deutschen durchdrang das Gefühl, daß er einem gemeinsamen Vaterlande angehöre, es bewährte sich bei Kölns Dombau, bei Hamburgs Brand, und wird nie vergehen! Ueberall, von den niedrigsten bis zu den höchsten Kreisen sehen wir, ist jetzt das Pathos die Einheit Deutschlands, und die Seele dieser Gesinnung ist der Volksgeist. Ist aber einmal in den hohen Kreisen die Gesinnung vorhanden, so wird bald, wenn dieses Gefühl genährt und gestärkt wird, die Einheit eine Wahrheit werden. Denn wir dürfen uns nicht täuschen und können es uns nicht verhehlen: die Einheit Deutschlands ist noch keine Realität. Man wünscht sie, man hofft sie, man singt sie, man stößt auf sie an und läßt sie hoch leben. Schön! Herrlich! Diese Begeisterung soll uns aber nicht einschläfern und gar die Meinung in uns erwecken, wir hätten schon, was wir hoffen. Zur politischen Bildung gehört besonders zweierlei: Erkenntniß und That. Und wenn sich seit Kurzem die erstere läutert, so fehlt noch die zweite im Nationalbewußtsein.

„Deutsche sind so alte Leute,
Lernen doch erst reden heute;
Wenn sie lernen doch auch wollten,
Wie recht Deutsch sie handeln sollten."

Haben wir etwa deutsche Gesandte an fremden Höfen accreditirt? Kennt man einen solchen Gesandten in Paris, London, Petersburg? Nein, aber wir haben preußische, baierische, österreichische Gesandte. Haben wir eine deutsche Flagge auf dem Meere? Nein, aber Hamburgs, Bremens Flaggen sieht man auf den Meeren aller Zonen. Hatte im heiligen Bunde Deutschland eine Stimme, war es eine Macht mit anderen Mächten? Protestirte Deutschland als solches gegen die Schmälerung seines Gebietes, als man Luxemburg zur belgischen Provinz machen wollte? Verhütete Deutschland vor Kurzem einen europäischen Krieg, oder waren es nicht Preußen und Oesterreich, und zwar als europäische Großmächte, nicht als gesammte deutsche Macht? Die Einheit Deutschlands ist in der Gesinnung, aber noch nicht in der Wirklichkeit. So schön alle die Vereine sind, welche eine Einheit Deutschlands bezwecken, so weit sind sie noch vom Ziele entfernt. Man hat deshalb die Vereine unserer Tage lächerlich

zu machen gesucht, und das hält nicht schwer; aber schwer ist es, eine Sache zu begreifen, am schwersten, sie verbessern. Es ist richtig, daß jene Vereine nicht die Einheit Deutschlands sind; aber schon weil sie sich an die Idee der Einheit knüpfen, sollte man sie nicht lächerlich finden. Freilich liegt in solchen Vereinen der offenbare Beweis, daß die Einheit Deutschlands noch keine Wahrheit ist, aber zugleich, daß das Streben und die Gesinnung für dieselbe vorhanden ist und empfunden wird. In der Walhalla soll Luther keine Stelle haben; wie stürmisch geht es in den Zollcongressen zu. Die betheiligten Staaten beriefen sich hinsichtlich der Eisenbahnverhandlungen auf ihre Landeshoheit, so daß Preußen nicht durchdrang. Es war vielfach in öffentlichen Blättern von mehreren den Verkehr und das Leben betreffenden Vereinen die Rede. Man sprach von einem Postvereine, und wollte die alte Reichspost abschaffen, das einzige Institut, welches früher des deutschen Reiches Einheit repräsentirt hat; von einem Münzvereine, er ist aber bis jetzt nur in Zweithalerstücken vorhanden, während die übrigen Münzen, Maße und Gewichte nichts weniger als übereinstimmend sind. Wohin wir blicken: überall noch keine Einheit, aber das Streben und Drängen danach. Vermöge dieses Strebens und Drängens muß nun in Deutschland Alles gethan werden, müssen Fürst und Volk sich beeifern, unser jugendliches Nationalgefühl zu hegen und zu pflegen. Es hat sich nach Innen noch nicht bewährt. Vielleicht steht uns in dieser Beziehung bald wieder ein Nationalkampf bevor. Er wird sogar nothwendig sein und nicht ausbleiben, wenn Frankreich sich Rußland nähern und sich wohl gar mit ihm alliiren wird, welche Alliance schon jetzt englische Blätter laut verkünden. Dann bedarf's der Einheit deutscher Stämme, dann bedarf's des kräftigen Bewußtseins der Freiheit. Wir werden vielleicht dann erst die Früchte des Befreiungskrieges, unseres ersten nationalen Krieges ernten, wenn ihm ein zweiter gefolgt ist, wenn das Nationalgefühl des ersten zum vollen Selbstbewußtsein des zweiten geworden; denn im Stadium des Bewußtseins leben wir schon jetzt. Und wenn wir die Morgenröthe der Freiheit am Himmel schon prophetisch glänzen sahen, so gedenken wir auch, daß Morgenröthe Sturm und Ungewitter bringt. Mögen wir nur nicht zittern und zagen,

davor muß uns das Nationalbewußtsein schützen. Sind wir aber einig, so mögen sie immer nur hereinbrechen die Stürme und Gewitter, von Osten oder von Westen, wir erwarten sie; wir sind ruhig und unbesorgt, denn die Einheit Deutschlands ist das Panier.

Aber nicht das Wort allein genügt, um uns unsere Selbstständigkeit zu bewahren, sondern der Geist ist es, der da lebendig macht und uns schützt. Fragen wir daher: wie wird diese Einheit Deutschlands beschaffen sein? Werden wir die Zukunft des Vaterlandes deuten können? „Es ist nichts schwerer, als seine Zeit und Gegenwart zu erkennen." M. H.! Seit Jahren habe ich diese Interessen, welche uns jetzt beschäftigten, eifrig und aufmerksam, mit der größten Hingabe und Neigung verfolgt, mit aller Freiheit des Gedankens, welche die Seele der philosophischen Wissenschaft ist. Die Philosophie ist das jedesmalige Bewußtsein ihrer Zeit; sonst verdient sie den Namen Philosophie nicht — aber sie muß sich als dieses Bewußtsein bewähren. Sie darf nicht blos Resultat der Bildung der Zeit sein und über die Zeit selbst in Unklarheit und Unkenntniß bleiben, sondern muß in dieselbe eingreifen und sie zum Bewußtsein bringen. Die Philosophie muß auf der Warte der Zeit stehen und sie zu deuten wissen. Die Philosophie soll nicht blos vom Baume der Erkenntniß die Früchte brechen, sondern auch vom Baume des Lebens, indem sie das letztere bilden und gestalten hilft. Und so glaube ich mich sogar verpflichtet, wie aus dem tiefen Bewußtsein von dem Wesen der Philosophie, der ich mein Leben gewidmet, auf die Zukunft des geliebten Vaterlandes hindeuten zu müssen. Wie wird die Einheit Preußens und Deutschlands, was wird der deutsche Nationalbund sein?

Es steht fest, daß Preußen und Deutschland durch den Zollverein sich näher gerückt sind. Eine wärmere Theilnahme an den constitutionellen Staaten, als in früherer Zeit, hat die Gemüther der preußischen Staatsbürger ergriffen und belebt die preußische Verwaltung. Das Mißtrauen der constitutionellen Staaten scheint ebenfalls im Abnehmen begriffen und alle sind von dem Verlangen nach der Einheit Deutschlands, d. h. der Einheit Preußens und Deutschlands beseelt. Daß man vielfach in Preu-

ßen kein Vertrauen zu der landständischen Verfassung in den anderen Staaten hat, daß man sie sogar für improvisirt, und nicht für ein Resultat innerer politischer Bildung des Volkes selbst hält, liegt mehr in den beengenden Verhältnissen derselben zu dem deutschen Bunde, als in ihrem Wesen selbst begründet. Es unterliegt keinem Zweifel, würde Preußen in Einheit mit Deutschland zur landständischen Verfassung fortgehen, so würden jene beengenden Verhältnisse wegfallen, die constitutionelle Verfassung würde sich ganz anders entwickeln, wenn sie allgemeine Verfassung, Nationalverfassung wäre. Mit der größten Aufmerksamkeit und der gespanntesten Theilnahme sind die Bürger constitutioneller Staaten den Schritten unseres Königs gefolgt. Sie haben mit Freuden bemerkt, wie Er durch die Bildung der Ausschüsse einen Schritt weiter zur landständischen Verfassung gethan hat. Auch die Kammern constitutioneller Staaten erhalten eine andere Farbe und stehen immer mehr von ihrem Theil- und Particularstreben ab; in ihrer Ohnmacht hielten sie es mit dem Auslande, jetzt scheint ihre Kraft erwacht, sie lassen von ihrer Theilsouverainität ab und ihre Stimme zu Gunsten der Einheit Deutschlands vernehmen. So lange es nicht zur nationalen Gesammtvertretung kommt, sind die Sympathien der constitutionellen Staaten mit Frankreich unausbleiblich, und so viele Erscheinungen, welche dem deutschen Geiste fremd sind, z. B. der Communismus, werden in diesen Sympathien ihren Grund und in der verschränkten Stellung der deutschen constitutionellen Staaten zum Bunde ihre Rechtfertigung finden. Der Bund nährt durch seine Reaction gegen die Repräsentativverfassung jene Sympathien, und befördert die allgemeine Ausbreitung solcher Erscheinungen, und damit das Unnationale. Das Nationale kann sich nur kräftigen in Einheit der constitutionellen Staaten mit Preußen. Und so mögen Preußen und Deutschland sich bald nationaler begegnen und brüderlich die Hände reichen; möge alles Mißtrauen zwischen beiden gänzlich verschwinden, und zum vollen Vertrauen werden; mögen beide sich zur lebendigen Entwickelung der nationalen Gesammtvertretung sich verbinden. Erst dann wird die landständische Verfassung in Deutschland eine Wahrheit werden. Die provinzialständische Verfassung würde dadurch nicht vernichtet,

sondern umgebildet, würde als ein lebendiges Moment und Organ erhalten werden.

Solche politische Einheit ist aber ohne Umbildung des Bundes nicht möglich, — ohne diese bleibt jene ein frommer Wunsch. Es ist daher von beiden politischen Parteien und deren publicistischen Vertretern gefehlt, wenn sie meinen, bei der Einheit Deutschlands und der zu bewirkenden Umbildung der landständischen Verfassung in provinzialständische oder umgekehrt von der Umbildung des Bundes absehen zu können. Bülow-Cummerow und Steinacker geben wohl zu verstehen, daß die Bundesverfassung nicht so bleiben könne, aber diviniren keine Umbildung *). Beide Parteien kommen jedoch darin überein, daß der

*) Bülow-Cummerow hat sich wirklich später auf eine Art Umbildung des Bundes eingelassen, aber sie betrifft blos eine gleichmäßige Vertheilung der Stimmen bei den Berathungen. Er will zwar, daß der Bund durch eine organische Gesetzgebung nicht blos die Verfassung des Bundes selbst, sondern auch die Zustände des Volks selbstständiger ordnen solle, damit die Stimmen der mindermächtigen Fürsten nicht ohne Einfluß blieben. Aber die Anforderungen, welche das deutsche Volk nach ihm an den Bund machen könne, sind nur dazu geeignet, die Macht des Bundes als eines Fürstenbundes, und zwar gegen das Volk selbst, zu steigern. Von einer Aufnahme des Volkes in den Bund ist bei ihm nicht die Rede, eine Umbildung des Bundes ist ohne diese aber nicht möglich. Der Kreis des Wirkens des Bundes soll umfassender sein, die allgemeinen, die Wohlfahrt der Bundesvölker berührenden Fragen sollen unbedingt und ausschließlich vor sein Forum gehören; alle Glieder des Bundes sollen sich den Beschlüssen desselben unbedingt unterwerfen; die in mehrerer Beziehung gesonderten Interessen wegen der eigenthümlichen Verhältnisse des Bundes sollen aber berücksichtigt werden: es sollen in Hinsicht derselben Ausnahmen stattfinden können; der Bund soll sich eine so starke militairische Organisation geben, daß er als das mächtigste Glied des europäischen Continents und als Bürge des allgemeinen Friedens dastehe; und zuletzt soll die bisherige Stimmenvertheilung, welche dem wahren Verhältnisse und dem Zwecke nicht entspreche, mit Rücksicht auf die Verschiedenheit der Gegenstände einer Reform unterworfen werden. Darin nun soll alles zusammengefaßt sein, was geschehen müsse, um dem Bunde den innern Halt zu geben, ohne welchen er keine Bürgschaft seiner eignen Dauer zu geben im Stande sei. — Was die Verfassung betrifft, so habe der Bund durch Beschlüsse festgesetzt, daß landständische Verfassungen eingeführt werden sollen, und habe selbst dies Princip vorgeschrieben.

eigentliche Lebenspunkt der Reformideen in Betreff des ganzen Vaterlandes in der Nothwendigkeit bestehe, daß die Verschiedenheit der Formen und Bedingungen des öffentlichen Lebens zwi-

---

In einem Theile von Deutschland sei das noch nicht geschehen, in Oldenburg, Schwarzburg-Sondershausen seien die Regierungen absolut; in anderen Staaten sei man über die Grenzen des Princips hinausgegangen. Also bis jetzt noch keine Uebereinstimmung; — aber so lange diese nicht herbeigeführt sei, ständen entweder die innere Stabilität oder die Rechte und Freiheiten des deutschen Volks auf dem Spiel, und werde das Mißtrauen zwischen den Fürsten und dem Volke fortdauern, mithin sich keine allgemeine politische Gesinnung feststellen können. — Was die Mittel betreffe, eine Uebereinstimmung trotz aller Verschiedenheit herzustellen, so lägen diese nicht so fern, als es den Anschein habe. Der Vereinigungspunkt sei gegeben, er finde sich in der Bundesgesetzgebung, von welcher keine Abweichung versucht noch geduldet werden dürfe. Zuerst nämlich müßten diejenigen Bundesglieder, welche dem Art. 13. der Bundesacte noch nicht genügt haben, aufgefordert werden, dies zu thun, mit Ausschluß Oesterreichs, seiner bestehenden Verhältnisse wegen. Nachdem dies geschehen sei, hätten diese und alle übrigen Bundesglieder das Recht, zu fordern, daß geprüft werde, wie weit die neuen Verfassungen sich innerhalb der Grenzen der Wiener Schlußacte Art. 54—64. gehalten, damit die sämmtlichen Verfassungen die gesetzlichen Grenzen erreichten, aber auch nicht überschritten. Sollte es sich dann ergeben, daß in einzelnen Fällen Fürsten bei Ertheilung der Verfassung weiter gegangen, als sie befugt gewesen, und vermöge ihres Verhältnisses zum Bunde durchzuführen im Stande seien, so müßten darüber Declarationen erscheinen. Es gebe in dieser Beziehung nur die Wahl, entweder müßten die Bundesgesetze oder die einzelnen Verfassungen der Länder geändert werden. Zum erstern werde der Bund sich schwerlich entschließen, und letzteres werde um so weniger Bedenken haben, da nur von Befugnissen die Rede sey, die weiter gehen, als das Recht dazu bestehe. Es sei aber jedenfalls klug, eine solche Regulirung vorzunehmen. Den Völkern könne es nichts nützen, sich in Besitz von Rechten zu glauben, die auf einer Täuschung beruhen, die eine beständige Aufregung unterhielten, um so mehr, da gegen die Macht des Bundes nicht anzukämpfen sei. Daraus soll aber wieder nicht folgen, daß die jetzt in diesen Ländern bestehenden Verfassungen geändert zu werden brauchten, sondern es sei nur von einer Feststellung der Rechte die Rede, welche den Völkern nach den bestehenden Bundesgesetzen den Fürsten gegenüber zustehen. — Ich glaube, daß dies unnöthig ist. Wer sieht nicht, daß dies eine Apologie des Bundes auf Kosten der Repräsentativverfassung unserer deutschen Staaten ist? Als eine der nöthigsten und mit der Ordnung der Verfassungsangelegenheit

schen Preußen und den constitutionellen Staaten ausgeglichen werden müsse. Die freie politische Entwickelung müsse Gemeingut für die praktische Fortbildung aller Staaten sein, und ihr

---

in naher Verbindung stehende Reform betrachtet Bülow-Cummerow die Ernennung einer beständigen Austrägal-Instanz beim Bunde, wie dieselbe schon in Wien beabsichtigt wurde. Zu deren Wirkungskreise soll die Untersuchung gehören: in welcher Lage sich die Verfassungsangelegenheit in den verschiedenen Ländern Deutschlands befinde, um ex officio Anträge beim Bunde zu bilden, alle Beschwerden in Empfang zu nehmen, die beim Bunde in Verfassungsangelegenheiten von den deutschen Fürsten oder Völkern eingereicht würden, das Referat darüber zu führen und, nach erfolgter Autorisirung dazu, die Erkenntnisse abzufassen. Ferner wünscht Bülow-Cummerow Sicherheit des Rechtszustandes in Deutschland, welche durch die Bundesgesetzgebung unvollständig geblieben: ein Wunsch, den gewiß jeder theilen wird, denn zur Zeit des Reichskammergerichts gab es eine größere Sicherheit, als jetzt: Bülow-Cummerow führt traurige Beispiele von Justizverweigerungen in dieser Hinsicht an. Er fordert weiter Erfüllung des Art. 18. der Bundesacte, nämlich Gleichförmigkeit der Preßgesetzgebung, und zugleich ein Strafgesetzbuch in dieser Beziehung. Die Entscheidung müsse einer von der eigentlichen Verwaltung getrennten Spruchbehörde übertragen werden; dann erst soll die Regierung Mittel in den Händen haben, den Ausschweifungen der Presse Einhalt thun zu können. Sobald nicht mehr die Ansicht des Censors, sondern das Gesetz entscheide, würden die Bedenken fortfallen. In Betreff der materiellen Interessen meint er, daß der Zollverein aufgelöst und so wichtige Interessen dem Bunde übertragen werden möchten. — Wir bemerkten schon dagegen, daß, wenn dies ohne Umbildung des Bundes geschähe, nämlich ohne daß das Volk in den Bund aufgenommen würde, dieser an Macht auf Kosten des Volks noch mehr gewinnen müsse. Mit der Aufnahme des Volks in den Bund wären jene Erweiterungen nur zu wünschen. — Ferner will Bülow-Cummerow, daß die übrigen deutschen Staaten das preußische Militairsystem annehmen; jetzt vertheidige Preußen und Oesterreich Deutschland; dann vertheidige es sich selbst. Zuletzt soll der Bund den heiligsten Interessen der Völker, den religiösen und kirchlichen mehr Aufmerksamkeit schenken. Wenn so die Verfassungsangelegenheit in Deutschland, die kirchlichen und Rechtszustände, die geistigen und materiellen Interessen, und der Vertheidigungszustand durch allgemeine organische Bestimmungen geregelt würden, und der Bund eine solche Organisation erhalte, daß er selbst eine Bürgschaft für seine Dauer gewähre, und zugleich so viel Kraft gewinne, seine Beschlüsse auszuführen, so werde dies den allgemeinen Volkssinn (?!) gründen. —

Wetteifer nicht mehr darin bestehen, die Volkskraft zu unterdrücken, sondern sie zu erwecken und zu fördern. Ein harmonisches Nebeneinanderleben einer Mehrheit von Staaten sei nicht möglich, so lange dieselben bei ihren Bestrebungen von abweichenden politischen Principien geleitet würden. Wie ist aber ein solches möglich ohne Umbildung des Bundes, welcher die Volkskraft nicht befördert? Ob die Bundesform in dieser Hinsicht einer Revision zu unterwerfen sein, in welchem Verhältnisse der Bund zur Einheit Preußens und Deutschlands stehen würde — das unterscheiden beide Parteien nicht, ja sie weisen es ganz von sich; vielleicht scheuen sie eine kritische Prüfung der jetzigen Form des deutschen Bundes, weil sie noch immer nicht gern gesehen werden soll, — vielleicht, weil man auch wirklich kein Bewußtsein darüber hat. Ja, es soll einer solchen Erörterung nicht bedürfen, wie sich die Bundesverhältnisse künftig gestalten werden; — denn die Entwickelung der deutschen Selbstständigkeit habe nicht den formellen Weg, sondern den geistigen eingeschlagen. Die Idee der nationalen Einheit dränge von Innen heraus zur Verwirklichung, das geistige Princip im deutschen Volksleben sei in diesem Augenblicke das Streben nach Einheit und die Ueberzeugung, daß diese nur mit Freiheit gepaart, realisirt werden könne. Wie die Einheit zunächst vermittelt werde, ob das organische Zusammenwachsen von beiden selbst, oder von einer Mehrheit einzelner Bundesstaaten ausgehe, sei unerheblich, so lange es sich um ein geistiges Band handle. Wenn wir uns erst in unseren Interessen, Ansichten, Richtungen zusammengefunden, so werde dann auch der Gedanke die nöthige Form, den nöthigen Ausdruck dafür finden.

Wir behaupten dagegen, daß eine nationale Einheit Deutschlands im politischen Sinne nicht möglich ist, ohne Umbildung des Bundes *), daß erst mit jener Einheit der Bund national wird

---

*) Selbst Faber, welcher behauptet, daß die deutsche Nation der staatsrechtlichen Idee nach im Bunde genügend vertreten sei, da die Repräsentanten der Länder, nämlich die Regierungen, in der Bundesversammlung Sitz und Stimme hätten — sofern der Repräsentant in monarchischen Staaten überall der Fürst, die Regierung sei, durch welche, als das Organ, die Gesammtheit des Volks staatliches Leben empfange — hält doch für gerathen, die äußere Be-

und aufhört, ein deutscher Fürstenbund zu sein. Den Zollverein haben wir als den ersten Weg zu der nationalen Einheit erkannt, und gesehen, daß, sobald er sich auf alle Bundesstaaten erstreckt, das Volk in den Bund aufgenommen und das politische Princip des letzteren umgebildet werden dürfte. Aendert sich der Bund nicht, so kommt es nie wirklich zur Einheit, denn er hält die deutschen Staaten aus einander. Eins ist nicht ohne das andere: entweder Deutschland wird Eins und der Bund bildet sich um, oder es bildet sich ein Conglomerat von Staaten. Die politische Einheit Preußens und Deutschlands im nationa-

---

ziehung des Bundes zur Nation zu erhöhen, damit das Vertrauen im Volke dadurch gestärkt und genährt werde. — Diese Beziehung ist zwar keine äußere, sondern wesentlich innere; aber auf die Bezeichnung soll es nicht ankommen: er meint doch, es wäre wünschenswerth, die Nationalvertretung, als die Vertrauen erweckende Idee, welche im Bunde kein Bestandtheil sei, zu einem Bestandtheil desselben zu machen, das Vertrauen des Volks durch das Medium von Einrichtungen und sichtbaren Bändern, nicht blos von Worten und Hoffnungen zu stärken. Wenn aus dem Schooße der Ständeversammlungen Beisitzer zur Bundesversammlung gingen, so glaubt er, wäre in ihr alles enthalten, was nach dem modernen Begriffe zur Nationalvertretung gehöre: das Volk besäße ein Pfand, eine Einlage bei der Bundesregierung, die sein Interesse und seine Willensrichtung bei ihr betheilige, und Nation und Bund in Wechselwirkung bringe. Er möchte fast den Zutritt ständischer Delegaten mit geregeltem Antheil in der Bundesversammlung für einen rechtmäßigen Wunsch des Volks erklären, seitdem Mitwirkung der Stände bei den öffentlichen Geschäften Grundsatz in deutschen Landen geworden sei. Er möchte dies durch die Grundverfassung des Bundes ausdrücklich ausgesprochen sehen, und es schiene ihm auch darum verhältnißmäßige Mitwirkung der Stände beim Bunde billig, weil die Gerechtsamen und Thätigkeiten des Bundes zum Theil aus einem Depositum von Rechten zusammengesetzt wären, welche dem Umfange der Staatsgewalt in den Ländern entnommen seien, in welchen die Stände Antheil hätten an der Regierung. Auf jeden Fall wäre es klug, wenn durch ständische Bundesbeisitzer die Kluft ausgefüllt würde, welche im Herzen des Volks zwischen den fürstlichen Bestandtheilen des Bundes und einer Nationalvertretung läge. Denn Mißtrauen gegen den Bund bestehe schon nur zu lange, und wirke gemeinschädlich; — das sei ein hinreichender Grund, um Hülfe zu suchen. Daß überdies ständischer Antheil nicht ganz außerhalb des Bundeswesens liege, bezeuge die Einrichtung des Bundesschiedsgerichts, bei dem die Stände bereits, wenn auch nur mittelbar, zugezogen würden.

len Sinne dürfte eine Umbildung der bisherigen Bundesverfassung unmittelbar nach sich ziehen. Während bisher der Bund unumschränkt herrschte, und selbst die constitutionellen Regierungen zwang, gegen die eigene Landesverfassung zu reagiren und fortwährend durch Auflösung der Kammern für sich günstige Wahlen zu erzwingen, wodurch die Volksvertretung zum Scheine, und die Constitution ein Gegenstand des Spottes, der Verachtung und des Hohnes wurde, würden jetzt Fürst und Volk vereint einen Bund ausmachen. Das deutsche Volk würde nicht in 38 Staaten und souveraine Regierungen getheilt und getrennt sein, sondern alle Staaten würden sich zu Einem Volke vereinigen. Dieser Völkerbund würde nicht ein gemeinsames Organ der politischen schrankenlosen Herrschaft bleiben, sondern Organ politischer Nationalvertretung werden. Dadurch würden aber die Deutschen erst in Wahrheit eine politische Nation werden — durch Erweiterung der landständischen Verfassung einzelner Theilstaaten zur Gesammtverfassung; denn die provinzialständische Verfassung hat aus Deutschland wohl Staaten bilden können, aber kein Volk, keine Nation: sie hat dasselbe vielmehr zersplittert. Zur Wiedervereinigung gehört die landständische Verfassung wegen ihrer Volksthümlichkeit.

Geht diese Umbildung des deutschen Bundes in einen Nationalbund durch Einheit Preußens und Deutschlands nicht bald vor sich, so wird umgekehrt der Bund alle landständische Verfassungen in provinzialständische umgezwängt und damit die nationale Einheit absorbirt haben. Dann werden die constitutionellen Staaten fortwährend, um ihre Rechte einigermaßen zu wahren, mit Frankreich sympathisiren und dieses in seinen Hoffnungen bestärken. Dann wird fortwährend Rußland, wie es in der Pentarchie gethan, den constitutionellen Staaten seinen Schutz anbieten, da sie von keiner der deutschen Großmächte in Schutz genommen werden, da diese vielmehr alles thun, um sie zu alteriren und das Volksthümliche auszumerzen. Eine russisch-französische Allianz ist dann unvermeidlich, eine noch furchtbarere Niederlage, als uns von Napoleon bereitet ist, unabwendbar, denn sie ist ohne Aussicht auf eine einstige Wiedererhebung des Volkes, weil Rußland und Frankreich brüderlich die Beute theilen werden. Rußland rückt dann bis an die Elbe — hier wird der Osten und Westen

einst feindlich auf einander stoßen und Rußland und Frankreich einen gegenseitigen Vernichtungskrieg führen, einen Kampf auf Leben und Tod. Die Einheit Deutschlands und die damit zusammenhängende Umgestaltung des Bundes ist daher nicht blos wünschenswerth, sondern nothwendig, wollen wir anders den deutschen Namen nicht vertilgt sehen.

Wenn nun der deutsche Bund ein Nationalbund des deutschen Volkes mit den Fürsten und Regierungen würde, so hätte er die zweifache politische Aufgabe zu lösen: 1) die Selbstständigkeit und Freiheit der Nation gegen Angriffe von Außen zu vertheidigen, und 2) die Nationalvertretung nach Innen zu leiten. Das erste wird zwar im deutschen Bunde erstrebt, ist aber thatsächlich nicht vorhanden ohne das zweite, weil das Volk durchaus keine Vorstellung vom Bunde und keine Sympathie für diesen hat. Die innere politische Aufgabe wäre die Umbildung des Bundes durch Aufnahme des Volkes in denselben, d. h. durch Umbildung aller provinzialständischen und aller besonderen deutschen constitutionellen Verfassungen zu einer nationalen landständischen. Damit ist auch die Kraft und das Bewußtsein nach Außen gegeben und das Volk vertheidigt unmittelbar dieses sein inneres geistiges Leben gegen äußere Angriffe. Man glaubt allgemein, daß Oesterreich sich am schwersten zu einer Umgestaltung des Bundes in diesem Sinne verstehen werde, wegen der eigenthümlichen Verhältnisse seiner Staaten. Allein die Oesterreicher sind ein deutscher Stamm und werden ihre Abkunft nicht verleugnen. Dazu giebt es eine große österreichische Provinz, Ungarn, welcher das landständische Element, freilich in einem eigenthümlichen Sinne, nicht fremd ist. Wir hören auch, daß Oesterreich sich dem Zollverbande mit seinen deutschen Staaten anschließen will, und sehen, wie es durch merkwürdige Einrichtungen sich dem übrigen Deutschland nähert. Die Umstände, gegen welche sich kein Staat verschließen kann, der Geist der Zeit, gegen welchen keine einzelne Regierung etwas vermag, werden es zu der Einheit mit Deutschland führen *).

*) Auch Pfizer hat der Entwickelung der deutschen Verfassungsfrage einen Weg vorgezeichnet dahin, daß Preußen sich zum Führer des constitutionellen Deutschlands machen, den Anstoß zu einer deutschen

Es wird erlaubt sein, wenigstens zu diviniren, was dieser deutsche Nationalbund eigentlich sein werde. Er wird ein constitutioneller Staatenbund des deutschen Volkes sein. Die deutsche Nation wird einen Kreis von constitutionellen Staaten bilden, welche ihr besonderes Interesse vertreten, aber darüber das nationale Interesse nicht hintenansetzen werden. Jede Regung, freudige wie schmerzhafte, welche in dem einen Gliede dieses Staatenkörpers empfunden wird, werden die anderen gleichmäßig mitempfinden. Es wird eine Gesammtvertretung der Nation stattfinden, zu welcher die verschiedenen constitutionellen Staaten des Vaterlandes ihre Abgeordneten senden werden. Repräsentanten aus allen deutschen constitutionellen Staaten werden vereint den constitutionellen Körper der Nation bilden. Und zwar wird die constitutionelle Verfassung die Form des Zweikammersystemes haben müssen, weil sie aus der provinzialständischen Verfassung hervorgegangen ist, und diese als Moment in der Umbildung aufbewahrt werden muß. Alles wird und muß volksthümlich sein. Aus den Kammern aller deutschen Staaten treten Abgeordnete zum constitutionellen Körper des gesammten Vaterlandes zusammen, berathen und beschließen zum Wohle

---

Nationalvertretung beim Bundestage geben soll. Oesterreich, welches eine repräsentative Vereinigung seiner deutschen Provinzen mit dem übrigen Deutschland niemals gestatten könne, würde sich alsdann von selbst zum Austritt aus dem Bunde veranlaßt sehen, und das Uebergewicht, welches es in einem absolutistischen Bunde stets behaupten werde, müsse nothwendig auf Preußen übergehen. Oesterreich wäre dadurch keineswegs von Deutschland losgerissen oder gar ihm feindlich gegenübergestellt; es träte mit uns vielmehr in ein föderalisch-völkerrechtliches Verhältniß. Auf diese Weise wäre die Einheit des Bundes, welche gegenwärtig nur auf dem schwankenden Boden von Verträgen ruhe, die der nächste Krieg vielleicht zerreißen werde, auf die einzig höhere Grundlage solcher politischen Vereinigungen, auf die Gleichartigkeit der verbundenen Staaten, gebaut, auf die Gleichheit der Verfassungen im Innern, auf die Gleichheit und Gemeinsamkeit aller politischen und commerciellen Interessen und Verhältnisse zum Auslande. Dann wäre Deutschland Eins, nicht nur dem Namen nach, nicht nur in den Wünschen des Volks und den Verheißungen der Fürsten, nicht nur in Liedern und Reden, in Denkmälern und Bauten, sondern Eins in der That und Wahrheit, Eins nach seiner ganzen politischen Organisation: dann hätte der Gedanke der Nationaleinheit seine Form gefunden.

des Ganzen, und geben Gesetze mit Geltung und Bedeutung für ganz Deutschland. Wenn der Befreiungskrieg als der Anfangspunkt einer neuen Epoche des deutschen Volkes zu betrachten ist, wenn, von dem Pathos dieses gewaltigen Kampfes durchdrungen, die deutschen Staatsmänner die Artikel des Pariser Friedens entworfen haben, so wird derselbe nun erfüllt werden, indem der Unterschied der deutschen Staaten, ihre Selbstständigkeit und Freiheit bewahrt und zugleich die Einheit dieser Staaten, aber im nationalen Sinne vorhanden sein wird. Die Gesinnung des Grafen Münster und Steins wird in die Gesinnung eines dritten Staatsmannes zusammengehen, auf dessen Erscheinen wir noch warten. Der deutsche Bund enthält zwar auch beides, die Unabhängigkeit der Staaten und ihre Einheit, und zeigt darin seine Berechtigung, aber die Einheit des Bundes ist keine volksthümliche. Jedoch ist die Einheit des Bundes, als eine Einheit deutscher Fürsten, für den deutschen Nationalbund die Voraussetzung. Die Einheit nach Außen läßt die Einheit nach Innen resultiren. Wir erkannten den deutschen Bund als ein Product des Befreiungskrieges, wir fanden in der Bundesacte articulirt, was die Zeit bewegte: Einheit des Vaterlandes, Aufopferung fürs Allgemeine und Selbstbestimmung in öffentlichen Angelegenheiten. Die Umbildung des Bundes ist nichts anderes, als daß diese Kategorien, welche in der Bundesacte gesetzliche Artikel sind, das Leben immer mehr gestalten und durchdringen. Und so wäre denn die politische Zukunft des Vaterlandes eine Folge jenes ewig denkwürdigen Kampfes unserer Nation für ihre Freiheit und Selbstständigkeit. Der Geist der Befreiung von dem Feinde nach Außen ist auch der Geist der Befreiung nach Innen, welcher sich entwickelt und allmählig das Leben dem Geiste und der Befreiung gemäß umbildet. Die Umbildung und politische Entwickelung ist das Werk des Nationalgeistes, des Volksgeistes selbst.

Und wenn der Nationalgeist so, was er an sich ist, politisch frei realisirt haben wird, welch ein Volk der Welt wäre dem unsern zu vergleichen? Die Engländer, die Franzosen preisen ihre Verfassungen, und das mit Recht, denn es ist ihr Volksgeist, ihre Substanz, die sie preisen. Aber diese Nationen haben die politische Freiheit in der constitutionellen Verfassung

nur einseitig ausgebildet. Wir beneiden die Franzosen nicht um ihre Centralisation — den Mangel an aller Gemeindeverfassung — trotz ihrer Constitution. Wir lassen den Engländern ihre großen Feudalmächte, die das Volk nicht blos erdrücken, sondern fast ertödten, trotz der Constitution. Unser Volk, zur politischen Verfassung fortgehend, hat Gott Lob solche Abstractionen nicht umzubilden. Es kann und wird die constitutionelle Verfassung in den besonderen Staaten und dann als Nation unendlich vielseitiger, ja allseitig ausbilden, weil es in seiner Geschichte die meisten Staatsformen entwickelt hat. Und wenn nun die constitutionelle Verfassung die höchste Ausgeburt politischer Freiheit, die Gliederung des Volkes selbst, die politische Gliederung des Nationalkörpers und die Gesammtvertretung des Volkes das Haupt des Körpers ist; wenn so das ganze Nationalleben ein politisch freies ist und in allen Organen gleichmäßig pulsirt, alle Einrichtungen durchdringt und frei gestaltet; wenn so die constitutionelle Verfassung, das Bild und die Wirklichkeit der entwickelten Vernunft und Freiheit, jeden Staat in allen Formen unseres Staatenlebens, wenn sie die ganze Nation politisch erzogen hat; wenn der Einzelne darin sein freies Selbstbewußtsein und dieses darin sein wirkliches Wissen und Wollen hat — dann hat der Geist sein Höchstes erreicht, die höchste politische Freiheit, nach welcher die Welt ringt; — dann hat Gott, der die Völker führt in der Weltgeschichte, unser geliebtes deutsches Volk dahin sicher geleitet, wohin es seit den Befreiungskriegen den Drang gehabt und wohin es in unseren Tagen sichtbar und gewaltig fortstrebt. —

Meine geliebten Commilitonen! Was könnten Sie Herrlicheres und Freieres thun, als fortwährend lebendigen Antheil nehmen an der politischen Entwickelung der Nation, der Sie durch Geburt und die Bande des Blutes, durch Ihre Erziehung und Bildung angehören. Das Vaterland verlangt von Ihnen, seine Ehre und Selbstständigkeit zu behaupten, aber es fordert nicht minder von Ihnen, daß Sie, seine Söhne, sich die erforderliche politische Bildung und Erkenntniß aneignen. Denn Viele sind unter Ihnen, welche es vielleicht erleben, zu Vertretern des Volkes in dem einen oder dem anderen Staate gewählt zu werden. Und wenn Sie so die innere politische Bildung des Vol-

kes als der Vernunft und der Freiheit gemäß erkannt haben, dann werden Sie es vertheidigen, und zwar mit Freuden vertheidigen, nicht mit Seufzen. An Kampf wird es nicht fehlen — das Leben ist stürmisch, wie die See. Der furchtsame Schiffer führt sein Schifflein nicht aus dem Hafen, wenn Wolken am Himmel hangen; der kühne Schiffer, der Lootse, macht sein Boot flott. Er führt mit kräftiger Hand das Ruder, spottet der Gefahren, die ihm Wogen und Winde bereiten. Wer möchte ihn, den des Weges und der Gefahren Kundigen, bewegen, umzukehren? wer ihm den Rath geben, die Segel zu streichen? Ich erinnere mich dabei eines alten Liedes aus meiner Heimath an der Nordsee:

„Wenn es stürmt mit Macht, dann die Segel du hiss', es ist lustig auf stürmender See,
Wie es geht, so gehts, wer da streichet, ist feig; eh du streichest, zu Grunde du geh."

Im Leben ist Streit und Kampf. Friede ist in der Kirche, in der Gemeinde, im Himmel, und auf dem Kirchhofe, der darum auch Friedhof heißt. Da ruhen die Todten im Frieden, und wer ihre Ruhe stört, den verabscheut die Sitte. Es ist still am Ruheplatze der Todten, und die Menschen sprechen dort leise, flüstern einander zu. Das Leben aber ist kein Gottesacker, und darum auch kein Friedhof und Ruheplatz. Es ist vielmehr ein Streithof, ein Gerichtshof, in welchem die Parteien ihre Sache führen vor dem Richterstuhle der Idee, wo sie sich selbst aufreiben und ihre Macht dahingeben, damit die Idee reicher, concreter entwickelt werde. Es heißt auch hierin: „die Weltgeschichte ist das Weltgericht." Und wer da streitet, wird heftig. Die Parteien flüstern einander nicht zu, sondern rufen laut um Recht und Gerechtigkeit. Das Leben ist öffentlich; nur das Grab ist heimlich und wir lassen ihm seine Geheimnisse. Mag man uns auch darum die Oeffentlichkeit des Lebens lassen und das ans Licht zu ziehen gestatten, was an das Licht gehört: die lebendige, allwaltende Kraft der Idee, wie sie sich im Leben der Völker bekundet. Das Andere wollen wir mit dichtem Schleier umhüllen. Wir nehmen den lebendigen Menschen für uns und die Oeffentlichkeit, und übergeben die todten Gebeine dem Grabe und dem Geheimnisse. Prüfen Sie,

erwägen Sie in Ihrem Herzen die Wahrheit meiner Worte, und wenn Sie erkannt, daß meine Entwickelung eine objective gewesen, daß dies Deutschlands Zukunft sein mag, so gedenken Sie des Wortes: daß zur politischen Bildung Erkenntniß und That gehört. Mögen nicht Viele unter Ihnen sein, welche diesen Zwiespalt in Ihrem Innern nähren und bestehen lassen. Versagen Sie dann dem Volke Ihre Theilnahme nicht, sondern halten Sie redlich und treu bei ihm: das Volk wird Ihnen den wärmsten und innigsten Dank zollen.

Acht und zwanzigste Vorlesung.

Auffassung der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur durch die verschiedenen Kirchen. — Protestantische Kirchenverfassung nach der Reformation. — Luther. — Pontanus. — Bildung des Consistoriums. — Dessen Wesen und Begriff. —

Die Betrachtung der politischen Zustände ist zu Ende. Wir haben das überwunden, und vor uns scheint ein heiterer Himmel und Friede: die Kirche, welche es sich vor Allem zueignet, die Region des Friedens zu sein, wo die menschlichen Leidenschaften schweigen und die Stürme der Seele beruhigt sind. Zu dieser Region des Friedens, zu der Entwickelung der kirchlichen Zustände in der Gegenwart, gehen wir nun über. Wir werden aber sehen, und wissen es schon durch tägliche Erfahrung, daß auch in der Kirche Kampf und Streit ist, wie in der Welt, daß derselbe Geist, der im Staate lebt, auch in der Kirche gegenwärtig ist, daß das Pathos des Befreiungskrieges nicht blos ein politisches ist, dem Grunde und den Folgen nach, sondern zugleich ein kirchliches.

Wir verließen die protestantische Kirche, nachdem wir ihre Lehre aus den symbolischen Schriften entwickelt hatten. Wir nehmen den Faden hier wieder auf und sehen, wie sich die Verfassung der Kirche der Lehre gemäß gestalten wird. Die morgenländische Kirche, welche die Einheit der Naturen in Christo besonders festhielt und deren Unterschied absorbirte, war auch in Einheit mit dem Staate; die abendländische katholische Kirche, welche den Unterschied beider Naturen fixirte und die Einheit daraus zusammensetzte, ging darum auch von dem Unterschiede des Staates und der Kirche aus, um eben so äußerlich die Einheit durch die Hierarchie zu verwirklichen; denn die Kirche wurde zum Staate und unterwarf die Welt. Die protestantische Kirche, welche sowohl die Einheit als den Unterschied der Naturen symbolisch festzusetzen und zu bewahren strebte, ist auch des-

halb nicht blos unterschieden von jenen, sondern vereinigt die Gegensätze beider in sich: die Kirche ist nicht ohne den Staat, aber sie ist auch nicht der Staat selbst. Wie die Lehre, so muß auch die Verfassung der Kirche beschaffen sein. War die katholische Kirche im ausschließlichen Besitze der Wahrheit oder Bestimmung des Menschen als der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, so wurde die Welt und der Mensch in derselben nicht innerlich anerkannt. Denn er konnte nicht innerlich durch sich selbst, sondern nur äußerlich durch die Kirche in Einheit mit der Wahrheit kommen. Er war und blieb Laie, d. h. unwahr, substanzlos, von Gott unterschieden und getrennt. Ist die Kirche im Besitz der Wahrheit, und bedarf die Welt derselben, so ermangelt diese des Rechtes — sie muß der Kirche gehorchen. Die griechische Kirche war zuerst zum Staate in ein Verhältniß getreten; die katholische Kirche unterwirft den Staat. Indem die Reformation dagegen die Innerlichkeit und Freiheit des Menschen behauptet, wenn auch nur im Glauben und nicht im Staate, sank die Priesterherrschaft in den Staub. Die Welt wurde damit religiös anerkannt, der Mensch wurde im Glauben frei und unendlich berechtigt, und seine Laienschaft nahm ein Ende. War die Welt in der katholischen Kirche dazu geschaffen, um beherrscht zu werden, so tritt in der protestantischen Kirche die Welt mit dem Rechte auf, in Glaubens- und Kirchenangelegenheiten mitzusprechen. Die Welt ist fernerhin nicht mehr gottverlassen, noch wird sie von der Kirche ausgeschlossen; die Kirche ist nicht mehr Kirche ohne die Welt und den Staat, sondern Kirche mit denselben, als einem selbstständigen Organismus. Beide, Staat und Kirche, sollen denselben Zweck der Wahrheit haben; die Welt sucht sie in der Weise des Staates, der Glaube in der Weise der Kirche.

Die protestantische Kirchenverfassung bildet sich darum nicht ohne den Einfluß des Staates; denn die Welt, als nicht von der Wahrheit ausgeschlossen, ist berechtigt, an der kirchlichen Verfassung Theil zu nehmen. Die Reformatoren negirten die katholische Kirche und Hierarchie und abstrahirten von den durch sie gebildeten Staaten. Die Politik war ihnen fremd, und deshalb kamen sie auf den Staat der Bibel und auf das ganz abstracte Unterthänigkeitsverhältniß. Aber trotz ihres

Zurückgehens auf die Schrift ist doch die protestantische Kirche eine andere, als die ersten Gemeinden und die griechische Kirche, denn sie ist durch das politische Leben des Feudalstaates und des Ständestaates vermittelt. Durch das Zurückgehen auf die ersten Gemeinden und die Schrift wurde aber ein heftiger Streit um die Lehre hervorgerufen; denn es handelte sich um die Auslegung, und diese vermittelt das Subject. Da hieß es natürlich: „**Quot capita tot sensus.**" Eine so compacte Einheit die katholische Kirche ist, eine so dissolute Vielheit ist die protestantische. Man hat wegen dieser Uneinigkeit behaupten wollen, sie sei gar keine Kirche, sondern vielmehr die aufgelöste Kirche. Man nannte sie daher spottweise die Kirche der Zänker, der das Nothwendigste zur Kirche, die Einheit, fehle. Denn die Kirche ging nicht nur in die zwei Kirchen aus einander, in die lutherische und reformirte, sondern noch in unzählige Secten: derer gar nicht zu gedenken, welche sich ihren eigenen Glauben zurecht machten. Dieser Mangel an Einheit, die Verschiedenheit der Kirchen und Secten, ist ächt protestantisch, eine Folge der Innerlichkeit des Menschen und der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Wir haben in Deutschland alle drei Kirchen, die katholische, die reformirte und die lutherische, und Secten in Menge, die bald in allen Ländern und allen Himmelsgegenden auftauchen. Die Reformation wurde so der Einheit Deutschlands von Anfang an gefährlich; der Glaubensunterschied zerriß das Vaterland politisch, brachte Krieg und Verderben über dasselbe und lockte stets die Feinde heran. Dieser Zwiespalt der Deutschen durch die Kirche währte bis zum Befreiungskriege — in ihm fochten Katholiken, Lutheraner, Reformirte und selbst die Juden tapfer mit. Als dieser Geist der Einheit die Gemüther erfüllte, war er also nicht durch die Religion hervorgerufen, denn durch diese waren die Deutschen geschieden, sondern durch den Staat. Und diese politische Einheit erweckte auch protestantischer Seits das Bedürfniß und den Wunsch nach Einheit der Kirche, denn katholischer Seits ist stets die Kirche als Einheit vorhanden. Wir haben bereits erörtert, wie der Befreiungskrieg besonders mit durch die philosophische Bildung der Zeit hervorgerufen wurde. Diese aber faßt im Unterschiede von dem protestantischen Glauben die Wahrheit und Freiheit des Geistes als nicht blos unmittelbar gegeben und geoffenbart, sondern als eine

solche, von der sie sich selbst überzeugen kann. Die Freiheit ist autonomisch als Selbstbestimmung, nicht als gegebene, sondern als sich selbstbestimmende. Diese philosophische Freiheit ist darum eine andere, als die religiöse. Indem nun der Geist der Einheit des deutschen Volkes auch die Einheit der Kirche in der Union zu bewirken strebte, und jener Geist zugleich der Geist der Selbstbestimmung ist, so wird der Einfluß dieses Geistes, der politisch nationalen Selbstbestimmung, auf die Kirche sich so äußern müssen, daß in die Kirche das Princip der Selbstbestimmung und das der Nationalität aufgenommen wird. Dieselben Kategorien, welche seit dem Befreiungskriege den Staat weiter bilden, werden auch die Kirche anders gestalten. Die Einheit Deutschlands ruft die Einheit der Kirche hervor, die Aufopferung für das Ganze zieht das Aufgeben des Besonderen in der Union nach sich; die Selbstbestimmung in den öffentlichen Angelegenheiten erzeugt das Bedürfniß, daß die Kirche nicht mehr vom Staate blos äußerlich, polizeilich verwaltet werde, sondern in ihren Angelegenheiten sich selbst und frei bestimme. Nur dadurch ist eine Erweckung des kirchlichen Lebens möglich. Dies ist aber nicht mehr nur protestantisch, sondern zugleich philosophisch; die Wahrheit und Freiheit ist nicht mehr blos geoffenbart in der Welt, sondern es gehört die Gewißheit und Selbstbestimmung des Menschen dazu.

Es handelt sich seit längerer Zeit um das Bestehen der Union; vielfache Gefahren haben ihr gedroht und drohen ihr noch. Und woher, aus welchem Grunde? Weil sie sich selbst noch nicht begriffen hat, weil sie es zu keiner Verfassung hat bringen können. Wir möchten ihr dazu den Weg zeigen, und schlagen zu diesem Behufe dasselbe Verfahren ein, welches wir bei der Erkenntniß der politischen Zustände verfolgten, das geschichtliche. Wir werden daher die Verfassung der protestantischen Kirche in Zusammenhang mit der Lehre und der Ausbildung der protestantischen Theologie entwickeln. Wir machen im Voraus darauf aufmerksam, daß die Theorien der Kirchenverfassung mit jener Ausbildung der Theologie und zugleich mit den politischen Theorien genau zusammenhängen. Wir können als die Systeme der Entwickelung der protestantischen Theologie bezeichnen: das orthodoxe, das pietistische, das rationalistische und das philoso-

phische. Demgemäß bildeten sich entsprechende Systeme des Kirchenrechtes: das Episkopalsystem, das Territorialsystem, das Collegialsystem. Nur die speculative Theologie harrt noch ihres Systematikers.

Die Reformation, die Erhebung der weltlichen Macht des Staates der geistlichen Gewalt der Kirche gegenüber, brachte es mit sich, daß die Fürsten das sogenannte Majestätsrecht über die Kirche, die Kirchenhoheit erhalten mußten. Die katholische Kirche kann consequenterweise ein solches Recht der weltlichen Macht über die Kirche nicht zugestehen. Vielmehr sind die weltlichen Fürsten katholischen Glaubens der Autorität der Kirche unterworfen, ja sogar ihren Vorschriften über das Weltliche. Denn die Verordnungen, welche die Kirche trifft, gelten zugleich bürgerlich; und nur sie zu vollziehen ist die weltliche Macht des Fürsten da. Die katholische Kirche gesteht den Fürsten nicht den geringsten Einfluß auf kirchliche Angelegenheiten zu, denn die Kirche steht höher als die Welt, und darum das Urtheil des Papstes in Glaubenssachen höher als das Urtheil des Staates, ja sein Urtheil ist unfehlbar und schließt jedes andere aus. Die Kirche hat das Oberaufsichtsrecht über die bürgerlichen Verordnungen des Fürsten, ob sie sich mit denen der Kirche vertragen und aus dem Glauben hervorgehen. Die protestantische Kirche gab dagegen der fürstlichen Macht das Recht der Sanction, so daß diese erst die Anordnungen der Kirche gültig macht. Daher ist die weltliche Macht des Fürsten die oberste Autorität auch für kirchliche Anordnungen, die als solche, ohne das Placet des Fürsten, nicht gesetzlich binden. Der Fürst beurtheilt, ob eine kirchliche Verordnung nicht dem Staatsinteresse entgegen ist, ob sie bei ihrer anerkannt religiösen Nothwendigkeit den bürgerlichen Einrichtungen vor- oder nachstehen soll. Dies gilt allgemein als ein Recht der Fürsten seit der Reformation und ist ächt protestantisch. Das ist aber noch die weltliche Seite des Majestätsrechtes. Der Fürst beurtheilt nämlich ferner, ob eine kirchliche Anordnung dem Worte Gottes gemäß und der Kirche von Nutzen sei, um im Gegenfalle sie zurückzuweisen. Das eigene Urtheil des Fürsten ist die eigentliche Basis für das Verhältniß desselben zur Kirche. Ihm steht das Urtheil über die etwaigen Bedürfnisse und Gebrechen der Kirche zu, er hat das Recht,

von den kirchlichen Oberen, zwar nicht nach seinem, sondern nach ihrem Gutdünken, Abhülfe zu verlangen. Er ist stets in der Initiative bei kirchlichen Angelegenheiten. Der Unterschied der protestantischen Kirche von der katholischen in dieser Hinsicht ist also: daß die weltliche Macht des Fürsten als eine selbstständige, von Gott geordnete Macht den kirchlichen Verfügungen die bürgerliche Sanction ertheilt, und daß er dieselben aus eigener Einsicht nach ihrer bürgerlichen und kirchlichen Zulässigkeit beurtheilt. Das Majestätsrecht hat sich, obwohl ein protestantisches Rechtsinstitut, ebenfalls gegen die katholische Kirche theoretisch und praktisch geltend gemacht. Doch ist es vielfach beschränkt, denn es ertheilt dem Fürsten die Beurtheilung und Verwerfung kirchlicher Anordnungen blos auf Grund bürgerlicher Rücksichten. In der protestantischen Kirche regiert zwar der Fürst nicht absolut, aber weil ohne ihn und seine Sanction kirchliche Anordnungen nicht getroffen werden können, und die Persönlichkeit des Fürsten mittelbaren Einfluß auf diese Anordnungen ausübt, so findet eine Mitregierung des Fürsten statt. Die Theologen und Lehrer regieren die Kirche, und der Fürst ist Mitregent. Das eigentliche Vorbild der protestantischen Kirchenverfassung ist das Verhältniß der sächsischen Kurfürsten zu den Wittenberger Theologen. Es besteht dasselbe in dem Zusammenwirken des Fürsten und des Lehrstandes für die Kirche, welche sich den Anordnungen unterwarf, weil sie die äußere Autorität des Fürsten und die innere der Theologen für sich hatte. Durch den Fürsten und in seinem Namen traten die kirchlichen Anordnungen ins Leben; jedoch gab er ihnen nicht nach seiner Erkenntniß Richtung und Form, sondern überließ dies dem Lehrstande. Er executirte aber die Aussprüche des letzteren nicht unbedingt, wenn er gegründete Bedenken hatte. Das Majestätsrecht ist eine Folge der Lehre von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur nach dem reformatorischen Principe, wenigstens des Aufhebens und des Bemühens, beide Naturen durch sie selbst zur Einheit zu vermitteln. Die Kirche erkennt zwar diese Vermittelung und die daraus hervorgehende unterschiedene Einheit von Staat und Kirche noch nicht; aber dennoch giebt sie zu, daß die Kirche und der Staat zwar selbstständig sind, aber doch zwischen beiden Harmonie statt haben muß.

Daß den Fürsten ein Urtheil in Glaubenssachen zugestanden wurde, ging von den Reformatoren selbst aus. Diese Aufforderung, die Reformatoren gegen die katholische Kirche zu begünstigen und den Zustand ihrer Kirche unter ihrer Autorität und Sanction nach der wahren Lehre herzustellen, nahmen die Fürsten wahr und griffen gern nach einem Rechte, das dem Staate größere Einheit und ihnen größere Souverainität gewährte. Die Reformatoren erklärten, daß sie nur für den religiösen Inhalt zeugen und sich nicht mit der Kirchenverfassung beschäftigen und Kirchenobere sein wollten. In Betreff der kirchlichen Anordnungen wollten sie wohl den religiösen Inhalt angeben, aber wollten sie nicht ausführen, nicht Autorität für dieselben sein. In ihrem Zurückgehen auf die Schrift waren sie zu tief ins Alte Testament hineingerathen; das Neue Testament kennt Vorsteher, Presbyter, Bischöfe, obwohl mit gleichem Range. Aber die Reformatoren gingen sogar bis auf die Propheten des Alten Bundes zurück, die freilich weder Priester noch Bischöfe waren. So geschah es, daß die Fürsten nach ihrem Vorschlage alles einrichteten, die Regierung der Kirche und die äußere Autorisirung der kirchlichen Anordnungen übernahmen und das Majestätsrecht zur Kirchengewalt umschufen. Die Kirchengewalt der Fürsten ist daher eine Modification des Majestätsrechtes, wonach dasselbe äußerlich die Stellung der Kirchengewalt erhält, ohne aber je die Kirchengewalt, d. h. die innere Bestimmung der kirchlichen Anordnungen, zu umfassen. Die Kirchengewalt bleibt immer geschieden von der Staatsgewalt, wenn sie auch von ihrer äußerlichen Seite dem Fürsten zukommt, denn sie ruht auf eigener, von der des Staates völlig gesonderter, göttlicher Vollmacht.

Die Ereignisse zur Zeit der Reformation, der Vorgang der Reformatoren hinsichtlich jener Anerkennung, ist der Rechtsgrund, aus welchem die Kirchengewalt an die Fürsten kam; der Rechtsgrund, kraft dessen sie seither ausgeübt wurde, ist die Landeshoheit, jetzt Souverainität, welche weder kaiserliche Verleihung, noch Uebertragung der Kirchenglieder ist. (Principiell wurde das Reformationsrecht erst durch den westphälischen Frieden im Reiche anerkannt, der dieses in zwei gleichberechtigte Hälften theilte und

die Kirchengewalt der protestantischen Fürsten zu einem Theile der Reichsverfassung machte. Durch die Auflösung des Reiches konnte dieselbe nicht afficirt werden, da die anerkannte Souverainität der Fürsten, welche an die Stelle der Landeshoheit trat, keine Minderung der landesherrlichen Rechte begründete. In Folge dessen ist die landesfürstliche Kirchengewalt die rechtmäßige Verfassung der protestantischen Kirche in Deutschland, und kann ohne den Willen der Fürsten nicht aufgehoben werden.) Die protestantische Kirchengewalt ist also ein Bestandtheil der Landeshoheit, aber kein natürlicher, sondern ein historischer und darum immer von ihr unterscheidbarer Bestandtheil. Wohl ist sie aber ein juristischer, wesentlicher Bestandtheil, so daß dem Fürsten weder die Kirchengewalt über die protestantischen Unterthanen abgesprochen, noch dieselbe unter einer andern Autorität, als der des Fürsten, ausgeübt werden kann. Der Fürst ist als weltlicher Fürst das Subject der Kirchengewalt, die danach dem Landesfürsten vermöge seiner Landeshoheit und der Gewalt, welche er als Fürst über seine Unterthanen hat, nicht vermöge Devolution als eine bischöfliche Gewalt zusteht, so daß seine Stellung dieselbe wäre, wie die der katholischen Bischöfe ist, oder die der protestantischen Bischöfe sein würde.

Die Berechtigung und Ausübungsweise der fürstlichen Kirchengewalt ist aber nicht die der Landeshoheit, sondern die eigenthümliche der Kirchengewalt. Der Fürst ist zwar Oberhaupt der protestantischen Kirche und zwar als Staatsoberhaupt, aber nicht in der Weise desselben, und umgekehrt: die Kirchengewalt übt der Landesherr lediglich vermöge seines fürstlichen Ansehens aus, aber nicht als eine Seite der Staatsgewalt, sondern als Kirchengewalt. Die Fürsten erklären in den älteren Kirchenordnungen ausdrücklich, daß sie dieselben als weltliches Oberhaupt erlassen, und verlangen den Gehorsam gegen sie vermöge der landesherrlichen Gewalt über die Unterthanen, nicht kraft Devolution als Vertreter der Bischöfe, nicht kraft Uebertragung der Unterthanen. Sie erklären ferner, daß weltliches und geistliches Regiment von Gott geschieden und nicht zu vermischen sei, also daß Kirchengewalt und Staatsgewalt jede unter eigenen Bedingungen stehe. Der Ausdruck „bischöfliches Recht", dessen sich

die Fürsten wohl bedienen, bedeutet nichts anderes, als das Object, d. h. eben die Kirchengewalt als eine von der Staatsgewalt geschiedene, um ihre Kirchengewalt als eine reichsverfassungsmäßige zu bezeichnen. Es sollte sich diese Gewalt nicht nur auf Anerkennung der protestantischen Kirche, sondern überhaupt auf das Reich gründen, auf ein bestimmtes Gesetz. Aber daran dachten die Fürsten nicht, ihre Gewalt mit der früheren der Bischöfe in eine innere Einheit zu bringen, oder sich selbst eine bischöfliche Qualität beizulegen. Obwohl also die oberste Machtvollkommenheit im Staate auch die oberste Kirchengewalt in sich schließt, so sind dennoch Staatsgewalt und Kirchengewalt völlig verschieden nach Object, Entstehungsgrund, Erfordernissen der Fähigkeit, Art der Berechtigung und Bedingungen der Ausübung. Aber man darf dabei nicht zwei verschiedene Qualitäten oder Autoritäten und Personen im Landesfürsten selbst unterscheiden, denn die rechtliche Quelle für beide ist nur Eine: der untheilbare Titel und Rechtsgrund ist die Landeshoheit und Souverainität. Für die rechtliche Beurtheilung der landesfürstlichen Gewalt ist keine Analogie zulässig, sondern sie ist ein ganz eigenthümliches rechtliches Verhältniß, das lediglich nach seinen eigenthümlichen historischen Grundlagen beurtheilt werden kann. Die protestantische Kirche hat daher nicht, wie die katholische und die streng reformirte, eine von der Souverainität des Staates unterschiedene Souverainität, wohl aber eine von der Gesetzgebung des Staates völlig gesonderte, selbstständige Gesetzgebung.

Was nun die besondere protestantische Kirchenverfassung, das Consistorium, betrifft, so gab zur Einrichtung desselben das Institut der bischöflichen Officialen in der katholischen Kirche Anlaß. Da dasselbe aber sehr verfallen war, suchte es die Reformation zu verbessern, und Pontanus machte daher mit Luthers Zustimmung den Versuch, ein Consistorium zu bilden, das seit 1543 in der protestantischen Kirche als Fundamentalsatzung der Kirchenverfassung angesehen wurde. Die Reform bestand darin, daß das Consistorium, wie es dem protestantischen Principe gemäß ist, einen Zusatz von Laienschaft erhielt, daß collegialisch entschieden werden und dasselbe von der persönlichen Gewalt des Bischofes unab-

hängig sein sollte. Das Consistorium ist daher nicht ein bloßes Surrogat der Officialen, wie man anzunehmen pflegt, sondern eine Reform derselben, sogar unter der Voraussetzung, daß der Bischof hinzutritt. Die Reformatoren hatten dabei wieder das Vorbild der ersten Gemeinden vor Augen und das Verfahren, welches Christus für die Ausstoßung aus der Gemeinde anordnet. Neben den Geistlichen soll eine Anzahl gottesfürchtiger Laien im Consistorium zugegen sein, womit also eine Repräsentation der Gemeinden in der Kirche vorhanden wäre. Die protestantische Idee des Consistoriums hat eine nahe Verwandtschaft mit den reformirten Presbyterien, unterscheidet sich aber dadurch von den letzteren, daß die Consistorien unter einem Bischofe stehend gedacht wurden, ferner, daß ihre Gerichtsbarkeit sich über eine ganze bischöfliche Diöcese, die nachher ein landesherrliches Territorium wurde, nicht blos über eine Gemeinde erstrecken und nicht auf Vollmacht der Gemeinde beruhen soll. Als Diöcesanbehörden konnten sie dann ihre weltlichen Glieder auch nicht aus schlichten Christen, wie die reformirten Presbyterien, sondern nur aus gelehrten, geschäftskundigen Männern erhalten. Die Reformatoren dachten sich die Consistorien als eine nothwendige Einrichtung unter jeder Art von Verfassung, und namentlich unter dem Fortbestande der bischöflichen, welche sie, falsche Auffassung und Mißbräuche abgerechnet, für die naturgemäße Verfassung der Kirche hielten. Dem Consistorium gaben sie dann die Bedeutung, ein unabhängiges kirchliches Sittengericht zu sein. Die Stellung der Consistorien uußte sich aber ändern, wenn die Bischöfe sich lossagten, und das Majestätsrecht zur Kirchengewalt wurde. Der Wirkungskreis mußte damit ein anderer werden, indem zur Kirchenzucht, als dem Wesen des ganzen Institutes, noch ein anderes Element hinzutrat. Der Fürst konnte nämlich nicht wie ein Bischof die Verwaltung der Kirche in ihren geistlichen Beziehungen selbst und in Person besorgen; darum erhielten die Consistorien alle diejenigen Gegenstände, welche sonst Sache der Bischöfe gewesen wären, als: Aufsicht über die Lehre, Ceremonien, Prüfung der Candidaten, Ordination der Pfarrer u. s. w. Auch die Verwaltung der äußerlichen Kirchenangelegenheiten, namentlich des Kirchenvermögens, fiel ihnen anheim. Dazu wurden sie ein Rathscollegium der Fürsten, da diese nicht, wie die

Bischöfe, auf ihr eigenes Urtheil in göttlichen Dingen bauen konnten. Unter dem Titel der geistlichen Gerichtsbarkeit wurde ihnen noch die Entscheidung der Streitigkeiten über Kircheneinkünfte, Zehnten, Rechtsverhältnisse der Kirchen- und Schuldiener zugesprochen. Die Stellung der Consistorien und zum Theil auch ihre Composition wurde unter den Fürsten eine andere; denn nun galten die weltlichen Mitglieder mehr als Vertreter der weltlichen Obrigkeit. Die Consistorien waren daher ein gemischtes, theils kirchliches, theils bürgerliches Gericht, das man später besonders für Entscheidung von Ehesachen und dergl. passend hielt. Das Ganze bekam einen weltlichen Präsidenten als Verordneten des Fürsten, und bestand unter Autorisirung der weltlichen Macht. So erhielt das Consistorium einen doppelten Charakter: nach seinem inneren Gedanken ein rein kirchliches Institut, in seiner Realität sowohl Repräsentation der Kirche, als fürstliche Behörde zu sein. Der Wirkungskreis der Consistorien erstreckte sich unter den Bischöfen also nur auf die Kirchenzucht; unter dem Landesfürsten wurde er auf die ganze Kirchenverwaltung ausgedehnt. Nachdem die Fürsten einmal als Subject der Kirchengewalt galten, nachdem sie die ganze Kirchenverwaltung von sich abhängig gemacht, stellten sie sich thatsächlich auch zu der geistlichen Gerichtsbarkeit in das Verhältniß der Kirchenobern. Sie gestatteten nämlich eine Berufung von den Consistorien an ihre Person, und da nun der Landesherr eine weltliche Autorität ist, wurde damit auch die Consistorialgerichtsbarkeit zu einer weltlichen. Sobald aber die Gerichtsbarkeit des Consistoriums sich verweltlichte, war der Fürst demselben eben so wenig unterworfen, als seinen weltlichen Gerichten. Diese Verweltlichung wurde noch dadurch befördert, daß ein großer Theil der später dem Consistorium überwiesenen Gegenstände wirklich nicht geistlicher Natur ist, und so nun der Grund gelegt, daß die ganze Consistorialgerichtsbarkeit völlig aufhören konnte und in manchen Ländern, wie in Preußen und Baiern, wirklich aufhörte und die Objecte derselben den weltlichen Gerichten überwiesen wurden. Kann in höchster Instanz über diese Gegenstände von einem weltlichen Gerichte Recht gesprochen werden, so ist die Absicht und der Grund aller Consistorialgewalt völlig vereitelt, und nicht abzusehen, warum nicht auch in erster Instanz ein weltliches Ge-

richt sprechen sollte. Da nunmehr die Kirchenzucht, insbesondere der Kirchenbann nicht mehr geübt wird, und in vielen Ländern auch die Ehesachen den weltlichen Gerichten überwiesen sind, besteht auch in der That keine Spur mehr von dem, was der ursprüngliche und wesentliche Begriff eines Consistoriums ist. Die Folge davon war, daß die weltliche Macht, der Staat die Kirche förmlich absorbirte. Wie die katholische Kirche den Staat, so überwältigte der Staat die protestantische Kirche, deren Verfassung ein weltliches Institut wurde. Die katholische Kirche hob die Selbstständigkeit des Staates auf, die protestantische Kirche geht entweder im Staate auf, wie in der lutherischen Kirche, oder Staat und Kirche fallen aus einander, wie in der reformirten. —

Neun und zwanzigste Vorlesung.

Orthodoxie. — Episkopalsystem. — Stephani. — Reinkingk. — Pietismus. — Territorialsystem. — Thomasius. — Böhmer. — Spener. — Rationalismus. — Collegialsystem. — Pfaff. — Parallele der Entwickelung der Kirchenverfassung mit der der politischen Staatsverfassung. —

Wenn wir die einzelnen Systeme der Kirchenverfassung betrachten, so kann es natürlich nur im Zusammenhange mit der Lehre, mit der Theologie und ihrer Entwickelung geschehen. Indem die Reformation überall auf die ersten Gemeinden und die Schrift zurückging, wurde die Schrift Autorität und trat an die Stelle des Papstes. Was in der Schrift geschrieben steht, muß daher geglaubt werden, denn weil es in der Schrift steht, ist es von Gott geoffenbart. Dies ist der Grundsatz der Orthodoxie, der Wort- und Buchstabentheologie. Aehnlich wie die Juden Schreibfehler in ihrem Alten Testamente nicht verbessern durften, weil sie sie von Gott inspirirt glaubten: so vertheidigten z. B. mit vieler Gelehrsamkeit und großem Scharfsinne die Buxtorfe die Inspiration der hebräischen Vocalzeichen, welche nachweislich erst in späteren christlichen Jahrhunderten hinzugekommen sind. Da nun Alles in der Bibel für inspirirt galt, so ging auch die Orthodoxie in Betreff der Theorie der Kirchenverfassung auf die Verfassung der ersten Gemeinden zurück. Daher ist das System der orthodoxen Theologie hinsichtlich der Verfassung der Kirche das Episkopalsystem.

Aber die Wendung, welche die Reformation von der geistlichen Macht auf die weltliche nahm, brachte in die ursprüngliche Episkopalverfassung der ersten Gemeinden ein anderes eigenthümliches Element. Um die geistliche Macht der katholischen Kirche zu brechen, trat an deren Stelle in Betreff des Kirchenregiments die weltliche Macht des Fürsten. Da die Kirchenverfassung aber ganz eigentlich von der Erhaltung der reinen Lehre

ausgeht, so besteht sie in der Aufsicht über die Predigt, in der Zurechtweisung der Irrlehrer und in der Entscheidung über Glaubensstreitigkeiten. Es mußte daher auffallend und zweifelhaft erscheinen, daß der Landesherr, ein Laie, das Kirchenregiment haben solle. Aber dieser Zustand war factisch geworden, und es handelte sich nur um eine Rechtfertigung desselben den Katholiken gegenüber. Diese Rechtfertigung fand man in der Stellung der christlichen Obrigkeit, welche als vorzügliches Glied der Kirche mit den anderen die Lehre zu prüfen und demnach die Irrthümer abzuhalten habe. An den Ausspruch Constantins des Großen sich anschließend: **„vos quidem intra ecclesiam, ego vero extra ecclesiam a Deo constitutus sum episcopus"** *), schrieb man, wie z. B. Melanchthon, der weltlichen Macht nur eine äußere Gewalt zu, ohne sich noch der Grenze dieses Begriffes deutlich bewußt zu sein. Stephani, durch den ein neues Moment hinzukommt, suchte einen juristischen Grund für die landesherrliche Kirchengewalt, da ihm die damalige dogmatische Begründung nicht genügte. Diesen Grund findet er in einem historischen Vorgange und dem ihn begleitenden staatsrechtlichen Acte. Durch den Augsburger Religionsfrieden war nämlich zwischen den protestantischen Reichsständen und dem Kaiser die kirchliche Gewalt der Bischöfe über die protestantischen Länder bis zur Ausgleichung des Religionsstreites suspendirt worden. Durch dieses Friedensinstrument, sagt Stephani, mit Anziehung jener dogmatischen Gründe, sei die Kirchengewalt auf den protestantischen Landesherrn übertragen worden. Hieraus folgt aber, daß im Fürsten zwei Personen unterschieden werden müssen, nämlich der Fürst als Fürst und als einstweiliger Vertreter der Bischöfe. Stephani schreibt ihm daher die Staatsgewalt aus eigenem Rechte, die bischöfliche oder Kirchengewalt nur aus besonderem Zugeständnisse des Kaisers zu; jene deswegen als ein immerwährendes Recht, diese nur als eine provisorische Gewalt, die gleichsam bis zur Beilegung des Kirchenstreites bei ihm deponirt sei. Weltliches und geistliches Regiment sind also nach seiner Ansicht völlig geschieden und treffen nur zufällig in einem und demselben

*) Vergl. Euseb. vita Const. 4, 24. Ferner überhaupt Stahl Kirchenverfassung der Protestanten.

Subjecte zusammen. Diese juridische Begründung, die man jetzt mit dem Namen „Episkopalsystem" bezeichnet, wurde von den nachfolgenden Kirchenrechtslehrern und Theologen angenommen; allein mit dem wesentlichen Unterschiede, daß sie zugleich auch jene ältere dogmatische Begründung beibehielten und weiter ausbildeten. Sie leiten deshalb die Kirchengewalt des Landesherrn nicht allein aus dem Religionsfrieden, sondern auch aus inneren Gründen ab, aus der Natur der Sache, nämlich aus jener Stellung christlicher Obrigkeit, aus besonderer göttlicher Ordnung, aus Schriftstellern, aus dem Beispiele der jüdischen Könige, der griechischen und selbst der heidnischen Kaiser. Die Verbindung der älteren dogmatischen mit der Stephanischen juridischen Begründung geschah durch Reinkingk. Die Wirkung konnte nicht ausbleiben, denn nun wurde die Kirchengewalt dem Landesherrn aus eigenem Rechte, nicht aus besonderer Concession des Kaisers zugeschrieben und deshalb auch die Folgerung Stephani's, die Kirchengewalt des Fürsten sei nur provisorisch, gegen die Bestimmung des Religionsfriedens aufgehoben. Jedoch huldigen alle spätere Kirchenrechtslehrer jenem Grundgedanken, daß das kirchliche Regiment vom weltlichen wesentlich verschieden ist, weil im Landesherrn eine doppelte Person sei, und schreiben das Kirchenregiment nur dem christlichen Landesherrn zu, weil sonst eine üble Folgerung daraus entstehen könnte, wenn das Kirchenregiment jedem Fürsten, also auch dem Sultan zugeschrieben würde. Das ist das allgemein Angenommene und Bleibende des Stephanischen Systemes. Die juridische Begründung der fürstlichen Kirchengewalt ist nicht der ganze Inbegriff, ja nicht einmal das Hauptmoment der damaligen Lehre und ihres Gegensatzes gegen die späteren, welches vielmehr in der Annahme liegt, daß weltliches und geistliches Regiment, obwohl einem und demselben Subjecte zuständig, doch in der Sache, objectiv, und zwar durch göttliche Anordnung schlechterdings geschieden sei. Wie die Gewalt des Landesherrn über die Kirche nicht als in der Staatsgewalt begriffen, sondern aus besonderen Gründen abgeleitet wurde, so konnte ihm auch Ausübung derselben nicht nach der sonstigen Weise der landesherrlichen Gewalt, sondern nur nach besonderen Bedingungen beigelegt werden. Der Landesherr muß sie nach dem Urtheile der Kirche, und zwar, da der

Lehrstand vorzugsweise das Urtheil der Kirche repräsentirt, nach dem Urtheile des Lehrstandes ausüben. Dies ist der Kern und der unterscheidende Charakter des Episkopalsystemes von den anderen Systemen. Aus dem Satze, daß die weltliche und geistliche Gewalt ganz verschiedene Dinge sind und deswegen auch dem Landesherrn aus ganz verschiedenen Gründen zukommen, ergeben sich die nachtheiligen Folgen, daß der Landesherr sie deswegen auch durch verschiedene und zwar getrennte Gerichte und Behörden ausüben müßte. Die Behörden für die geistliche Gewalt, die Consistorien, haben eine von dem Landesherrn unabhängige Stellung, namentlich darin, daß der Landesherr weder die Ausübung der Gerichtsbarkeit von den Consistorien an sich bringen, noch eine Streitsache von ihnen wegnehmen könnte, ähnlich wie die ehemaligen Archidiakonen der katholischen Kirche; — alles aus dem Grunde, weil weltliche und geistliche Macht und Gewalt nicht mit einander vermischt werden durften. Eben so steht es fest, daß bei Streit und Zweifel über den Glauben nie die bürgerliche Obrigkeit, sondern nur der geistliche Stand entscheiden könnte, was ein Beweis für die nothwendige Unterscheidung und getrennte Ausübung der beiden Gerichtsbarkeiten sein würde. Carpzov und Reinkingk gehen darin systematischer zu Werke, als Stephani. Nach jenen hat der Landesherr über die Kirche nur eine äußere Gewalt und ist daher nur dem Namen nach Bischof. Diese Gewalt giebt das Recht, Synoden zu versammeln, Kirchengesetze zu promulgiren, die Pfarrer zu wählen und zu berufen, das Kirchengut zu verwalten und durch die Consistorien die kirchliche Jurisdiction auszuüben. Die innere Gewalt aber steht nicht ihm, sondern dem Lehrstande zu, weshalb ein christlicher Regent die Kirchengewalt nur mit Zustimmung des Lehrstandes handhaben soll. Da die Kirche aus den drei Ständen, dem Landesherrn, dem Lehrstande und dem Volke besteht, dieses aber der Ordnung halber von dem Landesherrn selbst repräsentirt wird, so fordern solche Anordnungen den Beirath oder die Zustimmung des Lehrstandes in seinen Synoden. Die Verwaltung der Kirche muß der Landesherr durch die Consistorien ausüben lassen, die zwar eine übertragene Gewalt unter dem Landesherrn, aber in den wichtigsten Theilen der kirchlichen Jurisdiction nur eine gewisse Selbstständigkeit haben. Der Landesherr darf nicht in

Person handeln, z. B. bei Prüfung der Candidaten, bei Kirchenvisitationen u. s. w., selbst die Berufung der Pfarrer soll nicht ohne Zustimmung der Kirche oder des Lehrstandes stattfinden. Die Kirchengewalt wird insofern innerlich vom Lehrstande bestimmt, wenn sie auch äußerlich dem Landesherrn zusteht. Darum bezeichnen auch Reinkingk und Carpzov die Verfassungsform der protestantischen Kirche als aristokratisch. Auch nach den Dogmatikern hat die Kirchengewalt zu ihrer hauptsächlichen Aufgabe die Erhaltung der reinen Lehre; ebenfalls ist die Kirche der Inbegriff der drei Stände, deren jedem ein verschiedener Antheil an der Kirchengewalt und insbesondere an der Entscheidung über das Dogma zukommt. Die weltliche Obrigkeit hat die äußere Gewalt, der Lehrstand die innere Gewalt, die Entscheidung der dogmatischen Streitigkeiten aus der Schrift; das Volk hat das Recht, in der Schrift zu forschen und danach seinen Privatglauben zu bestimmen im Gegensatze zu der symbolischen Lehre, und das Recht der Zustimmung zu dem, was der Lehrstand gesprochen und die Obrigkeit angeordnet.

Das Episkopalsystem ist das kirchenrechtliche System der protestantischen Orthodoxie. Sein Motiv ist nicht die Vindication der bischöflichen Rechte für den Landesherrn, sondern die Trennung der geistlichen Gewalt von der weltlichen. Es ist daher leicht einzusehen, daß diese protestantische Episkopalverfassung und deren Theorie eine ganz andere ist, als die Verfassung der ersten Gemeinden, denn zu deren Zeit wurde die geistliche Gewalt nicht in diesem Sinne von der weltlichen Herrschaft anerkannt, sondern jene ging in dieser auf. Daß aber die geistliche Gewalt als selbstständig und von der weltlichen unterschieden anerkannt wurde, ist aus der katholischen Kirche herübergekommen.

So viel wird uns klar sein, daß es die Orthodoxie, wie äußerlich mit der Lehre, so auch äußerlich mit der kirchlichen Gewalt hält. Das protestantische Princip ist aber wesentlich das Innere; daher mußte es sich auch gegen das Aeußerliche der Orthodoxie geltend machen. Die Innerlichkeit der Wahrheit, in der Weise des frommen Gefühles, tritt aller Aeußerlichkeit und Objectivität entgegen. Das Zurückziehen in sich aus der Aeußerlichkeit des Lebens machte den Menschen gleichgültig gegen den bestimmten Lehrbegriff und gegen die kirchliche Verfassung, die

als etwas Aeußerliches und Weltliches betrachtet wurde. Die Kirche wurde als unsichtbar, blos innerlich vorgestellt, und dem Frommen überlassen, nach seinem Gewissen und Gefühl zu glauben, was er wolle, woran ihn keine Gewalt, weder der Kirche noch des Staates, hindern dürfe. Deshalb soll keine Einmischung des Kirchenregiments in die Lehre stattfinden, sondern darin die größte Freiheit herrschen. Diese neue Theologie mußte auch eine neue Theorie der Kirchenverfassung hervorrufen. Was zum inneren Frieden jedem frommen Menschen dient, ist danach nicht Sache einer äußeren Gewalt. Fällt dann die Kirchengewalt weg, so bleibt nur die weltliche Gewalt des Fürsten übrig. Dieser ist aber nicht verpflichtet, die reine Lehre zu erhalten und für Jemandes Seligkeit zu sorgen, sondern er muß es Jedem anheim stellen, bei der orthodoxen Kirchenlehre zu bleiben, oder ihr untreu zu werden. Die Kirchengewalt ist daher nicht für sich, sondern ein Zweig der Staatsgewalt, vermöge welcher der Fürst zugleich die Kirchengewalt hat. Hat sie nun der Fürst vermöge seines landesherrlichen weltlichen Rechtes, so ist sie ihrer wesentlichen Natur nach eine weltliche Sache und, sie den Bischöfen beizulegen, katholisch. Kein Fürst kann also an die Bestimmungen des Lehrstandes gebunden sein, und da dieses Lehre des Episkopalsystemes ist, so ist dasselbe hiermit überwunden und an seine Stelle das Territorialsystem getreten; die protestantisch-monarchische Verfassung ist der protestantisch-aristokratischen Herr und und Meister geworden. Der Fürst braucht kein Consistorium, am wenigsten im geistlichen Sinne, sondern er hat das unumschränkte Kirchenregiment, kann die Consistorien mit weltlichen Räthen besetzen und die Liturgie ohne Zuziehung des Lehrstandes abändern — die kirchliche Gewalt ist so fürstlich geworden. Um das fromme Gefühl zu bewahren, gaben die pietistischen Theologen und Kirchenrechtslehrer dem Fürsten alle Gewalt über die Kirche, in der Hoffnung, daß er wenig Gebrauch davon machen werde, wenigstens nicht den, welchen die orthodoxen Theologen davon machten.

Aber hinsichtlich des Maßes der Kirchengewalt sind nicht alle Theologen einstimmig. Der Urheber des Territorialsystemes ist Thomasius. Nach seiner Lehre ist die wahre christliche Kirche eine unsichtbare, und hat darum auch keine äußerliche, sichtbare

Gewalt. Zwang ist nach ihm nur statthaft zum Zwecke des äußeren Friedens; was sich auf den inneren Frieden, Sittlichkeit, Religion bezieht, ist nicht Sache der Gewalt, sondern der Freiheit eines Jeden. Der unsichtbaren Kirche gehört weder Kirchengewalt, noch Entscheidung theologischer Streitigkeiten, noch Aufsicht über die Lehre, sondern was sich auf die Seligkeit bezieht. Gott und Gewissen ist keineswegs Sache einer äußeren Verbindlichkeit und Festsetzung des Staates oder der Kirche, sondern gehört jedem Menschen als solchem an: Gegenstand der Kirchengewalt ist dagegen, weil sie eine äußere Gewalt ist, Aufrechthaltung des äußeren Friedens in Beziehung auf die Kirche, d. h. zu verhüten, daß nicht um des Glaubens willen Feindschaft eintrete. Die wechselseitige Toleranz der verschiedenen Glaubensgenossen ist die einzige Aufgabe, zu deren Durchsetzung die Kirchengewalt berechtigt ist *). Nachdem dieser Inhalt ihr untergelegt worden, ist sie nichts anderes, als ein Zweig der Staatsgewalt, und steht dem Landesherrn zu, mag er christlich sein oder nicht. Thomasius spricht dem Lehrstande allen Antheil an der Kirchengewalt und jeden Vorzug hinsichtlich des Urtheiles über die Lehre ab, mit der spitzfindigen Bemerkung, daß „**decidere**" und „**docere**" nicht gleich sei, wogegen nach der Augsburgschen Confession beide zum bischöflichen Amte nach göttlichem Rechte gehören **). Thomasius strebt, die Macht des Lehrstandes zu zerstören und den inneren unaussprechlichen Glauben auch in den äußeren Zuständen der Kirche als das allein Geltende herzustellen. Dieses Streben folgt aus seinen naturrechtlichen Principien, daneben aber auch aus seiner Theilnahme für die Pietisten.

Man bezeichnet den Wahlspruch „**cujus regio, ejus religio**" fälschlich als Schiboleth des Territorialsystemes; denn schon die Episkopalisten schrieben die Kirchengewalt dem Landesherrn zu, kraft seiner Landeshoheit, und führen jenes Wort im Munde; auch sie berufen sich nicht auf den Religionsfrieden allein, sondern zugleich auf innere Gründe. Thomasius deducirt die Kirchengewalt, als dem Fürsten angehörig, allein aus inneren

---

*) Stahl Kirchenverfassung der Protestanten S. 24.

**) Vergl. Hase libri symb. P. II. t. 20. p. 39. Stahl Kirchenverfassung der Protestanten S. 26.

Gründen, und sucht diese nicht im Christenthume und der Natur der Kirche, sondern im Naturrechte. Deshalb sieht er auch nicht die Berechtigung zur Kirchengewalt in dem christlichen oder eigentlich protestantischen Landesherrn, sondern schlechthin in dem Landesherrn, und schreibt dem Fürsten die Kirchengewalt nicht als eine vom weltlichen Regiment verschiedene und darum verschieden auszuübende, sondern als einen integrirenden Theil der Staatsgewalt zu *).

Thomasius und Böhmer haben die protestantische Kirche vollends in die Hände des weltlichen Regimentes geliefert. Wenn auch Thomasius vom Naturrechte ausgeht, so durchziehen doch seine ganze Darstellung die in der pietistischen Theologie vorherrschenden Ideen. Der oberste Grundsatz für seine Lehre ist rationalistisch, aber sie selbst ist nach ihren inneren Motiven pietistisch. Das Zurückziehen des Christenthumes in das fromme Gefühl, die daraus hervorgehende Gleichgültigkeit gegen den bestimmten Lehrbegriff und die Scheu vor der Conception der Lehre in Symbolen und vor äußerer Gestaltung der Kirchenverfassung machte sowohl dazu geneigt, die Einmischung des Kirchenregiments in die Lehre so viel als möglich auszuschließen, als noch mehr die Kirchengewalt geduldig dem Landesherrn zu überlassen. Spener selbst stimmt nicht mit Thomasius und Böhmer überein. Er ist weit entfernt, die Toleranz zum Principe der Kirche zu machen, sondern erkennt die Einigkeit im Glauben als wesentliches Erforderniß derselben, und hält darum ein gemeinsames, äußeres Bekenntniß und Beschlüsse über Glaubensstreitigkeiten für recht und nothwendig. Sein Streben geht darauf, innerhalb der Grenzen der nothwendigen Gemeinschaft eine weite Sphäre der Toleranz gegen Verschiedenheiten und Irrthümer zu gestatten, und dem Lehrstande die ausschließliche Entscheidung zu bestreiten, um dadurch die innerliche Seite des Glaubenslebens gegenüber dem blos äußerlichen regelrechten Bestande der Kirche geltend zu machen. Er hat damit jene Richtung angedeutet, die mehr und mehr zur Untergrabung des Ansehens des Lehrstandes und zur Scheu vor der Festigkeit des Bekenntnisses führte. Der Verfasser der von Moser herausgegebenen Briefe pietistischer Rich-

*) Stahl Kirchenverfassung der Protestanten S. 27.

tung pries das Kirchenregiment des Landesherrn, besonders im Gegensatze zu einem Regimente der Geistlichen: „Und in was für bessere Hände wollen wir denn unser evangelisches Kirchenregiment geben? Würden wir uns mit einer demokratischen Regimentsform verbessern? Das läßt sich vernünftiger Weise gar nicht denken, oder sollte etwa ein **synedrium** von Geistlichen ein unumschränktes Ruder des Kirchenschiffes führen? Dafür behüt' uns, lieber Herre Gott! *)" So sind die pietistischen Theologen die eigentlich monarchischen Theologen, die es in jeder Beziehung mit dem Fürsten halten. Diese unbedingte Hingabe der Kirchengewalt an die weltliche Macht des Fürsten trug besonders viel dazu bei, daß die Territorialverfassung, wenn auch nicht in der Consequenz der Theorie, in der Praxis überall sich geltend machte und von den Fürsten gern angenommen wurde.

Eine handgreifliche Widerlegung des Territorialsystemes liegt darin, daß der Landesherr blos über die Unterthanen evangelischer Confession die Kirchengewalt besitzt und besitzen kann, während er sie doch über alle Unterthanen in gleicher Weise besitzen müßte, wenn sie ein bloßer Ausfluß der Staatsgewalt wäre. Da sich die Vertheidiger dieses Systemes in ihrer Polemik gegen die Episkopalisten darauf stützten, daß die Kirche eine freie Vereinigung auf innerem Glauben beruhend sei, so war es ein Widerspruch, eine gegebene Herrschaft und Gewalt im Landesherrn zu statuiren; es fordert vielmehr die Consequenz, alle Gewalt als Ausfluß des Willens der Kirchenglieder selbst zu betrachten. Dazu nöthigte ferner die von Thomasius zur Anerkennung gebrachte Lehre vom Staate, daß dieser nur die äußere Ruhe und Sicherheit zur Aufgabe habe; denn danach muß jeder Verein, der die Religion zum Gegenstande hat, nicht, wie Thomasius inconsequent annimmt, dem Landesherrn, so weit es nicht Glauben und Gewissen verletzt, gehorchen, sondern vielmehr völlig vom Staate und Regenten sich lösen und als eine für sich bestehende Privatgesellschaft erscheinen, über welche der Staat und Regent, so weit sie durch ihre Autonomie die Ruhe nicht stört, von Rechtswegen gar keine Gewalt und keinen Einfluß hat. Die Consequenz der pietistischen Lehre und ihres Kirchensystemes

*) Stahl Kirchenverfassung der Protestanten S. 34 — 35.

wäre gewesen: die unsichtbare Kirche wird zwar regiert von ihrem Oberhaupte Christus; die sichtbare ist aber ein Ausfluß derselben und deshalb ganz freie Vereinigung der Kirchenglieder. So führte das Territorialsystem durch seine augenscheinlichen Mängel und seine eigenen Principien zum Collegialsystem. Dessen Begründer ist Pfaff.

Die zuletzt ausgesprochene Consequenz ist die Ansicht der rationalistischen Theologen von der Kirche. Die Kirche wird hier zu einer Gesellschaft der einzelnen Glieder, die sich zufällig zusammenfinden, Lehre und Verfassung vertragsmäßig festsetzen, und deshalb nach freier Uebereinkunft zusammen leben. Erscheint alles daher nach dem Episkopalsystem, und auch in gewissem Grade nach dem Territorialsystem, als ein Nothwendiges, als Gebot oder Verbot, z. B. daß der Landesherr die Kirchengewalt haben müsse, oder daß er sie nicht habe und verschieden nach seinem Ermessen ausüben dürfe: so erscheint in diesem Systeme Alles als willkürlich. Bald ist das eine, bald das andere statthaft, je nach dem Willen und der Uebereinkunft der Kirchenglieder. Die Bewahrung der reinen Lehre als einer geoffenbarten, göttlichen und nothwendigen, kann hier so wenig als nach dem Territorialsysteme Aufgabe des Kirchenregimentes sein; wohl aber eine vertragsmäßig festgesetzte Lehrfreiheit, gleich wie ein Gesellschaftsstatut, aufrecht zu halten. Die Stellung der Kirche zum Staate und Landesherrn muß natürlich dieselbe sein, wie die einer jeden andern freien Gesellschaft, Zunft, Collegium u. s. w. Die Kirche steht in der Anordnung der kirchlichen Angelegenheiten nicht unter der Gewalt der Obrigkeit; aber diese hat im Interesse des Staates Rechte über die Kirche, wie sonst über „die in der Republik befindlichen freien Societäten und Collegia." Man muß deswegen die Majestätsrechte und die Collegialrechte unterscheiden, d. h. die Rechte der Obrigkeit und die Rechte der Kirchengesellschaft. Zu ersteren gehört allein, was man zur Kirchenhoheit zählt, Reformationsrecht, Oberaufsicht, Schirmherrschaft. Diese Rechte müssen, als in der Stellung der Obrigkeit zu allen Corporationen begründet, dem Landesherrn zukommen. Zu den Collegialrechten rechnet man: die Feststellung des Dogma, die liturgische Anordnung und die Bestellung des Lehramtes: welche Rechte, als die eigentliche Gewalt der kirchlichen Gesellschaft,

nicht dem Landesherrn, selbst nicht als angeblichem Bischof, zukommen. Der Landesherr kann zwar an ihnen Theil haben als Mitglied der Gesellschaft, aber in keiner andern Qualität. Jedoch kann die kirchliche Gesellschaft, wie jede andere, ihre Gewalt auf Jemanden übertragen, ausdrücklich oder stillschweigend, wie denn eine solche Uebertragung stillschweigend factisch auf den Landesherrn zur Zeit der Reformation geschehen sei. Sie sei aber keineswegs nothwendig und in Holland z. B. nicht geschehen, aber angemessen und vernünftig, bei dem üblen Zustande der Kirchenglieder, welche sich selbst wohl nicht regieren könnten. Diese Unterscheidung der Majestäts- und Collegialrechte ist ein charakteristischer Zug des Collegialsystemes, indem es die Kirchenhoheit (**jus majestaticum circa sacra**) und die Kirchengewalt (**jus in sacra**) trennt, und nicht zu verwechseln mit dem dem Episkopalsysteme angehörigen Unterschiede der äußeren und inneren Gewalt *). Denn die äußere Gewalt, welche es dem Landesherrn beilegt, ist noch immer eine Gewalt zur Lenkung der Kirche, eine Seite der Kirchengewalt selbst, nicht eine Gewalt des Staates gegenüber der Kirche. Daher ist mit der äußeren Gewalt des Landesherrn das Recht verbunden, aus seiner Autorität Kirchengesetze zu verkünden, Bußtage auszuschreiben, auf den Synoden zu präsidiren, das Kirchengut zu verwalten u. s. f., so daß der Lehrstand überall nur Rath und Zustimmung giebt. Dies alles ist aber in dem Majestätsrechte über die Kirche nicht enthalten, sondern es kann nach dem Collegialsysteme umgekehrt dem Landesherrn nur ein Bestätigungsrecht dessen zukommen, was die Kirche anordnet. Danach ist die Unterscheidung zwischen Kirchenhoheit und Kirchengewalt für die protestantische Kirche zuerst durch das Collegialsystem aufgestellt worden, und zwar aus dem Motive, die Selbstständigkeit der Kirche dem Staate und Landesherrn gegenüber zu wahren. Aber dann darf die Kirche nicht blos als eine Gesellschaft, wie jede andere Privatgesellschaft betrachtet werden, weil doch dem Staate die Macht über sie bleibt. — Verfolgt man nun das Princip der Collegialisten consequent, so sind die Mitglieder des Vereines die höhere Macht über dem Landesherrn, auf welchen sie die Kirchen-

*) Stahl Kirchenverfassung der Protestanten S. 46.

gewalt übertragen, hätten das Aufsichtsrecht bei Ausübung derselben und könnten Rechenschaft fordern. Es ist aber unmöglich, daß ein bloßer Verein über den Landesherrn, der die ganze Staatsgewalt in Händen hat, sich erheben kann. Die Collegialverfassung hat das mit der Episkopalverfassung gemein, daß sie die Kirche nicht von dem Fürsten abhängig sein läßt, aber aus einem andern Grunde. Nämlich nach der letzteren ist der Fürst eigentlich ein Laie, nach der ersteren ein Mitglied, welches vor den anderen Kirchengliedern nichts voraus hat. Die Kirchengewalt des Fürsten ist nach dem Episkopalsysteme unzulässig, nach dem Collegialsysteme nicht, insofern die Mitglieder des Vereines sie dem Fürsten übertragen. Mit der Territorialverfassung hat die Collegialverfassung das gemein, daß sie gegen die vorherrschende Stellung des Lehrstandes in der Episkopalverfassung gerichtet ist, und die innerliche, individuelle Freiheit des Glaubens und der Frömmigkeit behauptet und sich gegen eine äußerliche, über das Dogma entscheidende Macht ausspricht.

Das Resultat dieser Entwickelung ist, daß der Protestantismus praktisch und theoretisch die Herrschaft der weltlichen Macht des Staates über die Kirche herbeigeführt hat. Diese Entwickelung der protestantischen Kirchenverfassung hängt aber zugleich mit der politischen des Staates seit der Reformation zusammen. Die Ansicht, daß die Episkopalverfassung die wirkliche der protestantischen Kirche sei, herrschte zur Zeit der Selbstständigkeit der ständischen Rechte und der Corporationen. Es war die Zeit des Kampfes der Monarchie mit den Ständen, in die sich der Staat zersplitterte, und die eigentlich der Staat waren, wie nach dem Episkopalsysteme der Lehrstand eigentlich die Kirche war. Wie die Stände durch ihre Privilegien die Einheit des Staates gefährdeten, so die Episkopalisten durch Fixirung des Unterschiedes von Staat und Kirche. Gleich den Ständen, behaupteten auch die Episkopalisten, daß die Vertretung des Volkes nicht nöthig sei und dieses im Staate vom Adel, in der Kirche vom Landesherrn vertreten werde, nur mit dem Unterschiede, daß in der Kirche das Volk im Allgemeinen ein Stand war und ihm doch einiges Recht, das Zustimmungsrecht zu den Bestimmungen des Lehrstandes, zugestanden wurde. So ist die Episkopalverfassung der Aristokratismus der Kirche. Die Territorialverfassung wurde

herrschend, als der Monarch jene Corporation unterworfen und die Einheit des Staates aus seiner Zersplitterung gerettet hatte. Alle Stände sind ihm gleichmäßig unterworfen. Nur Einer ist im Staate souverain, der Monarch. So machten auch die Territorialisten den Monarchen zum souverainen Herrscher über die Kirche und unterwarfen ihm den Lehrstand, wie das Volk, damit sich jener nicht über dieses erhob, sondern mit demselben gleichberechtigt, d. h. gleich unterthan sei. Wie die absolute Monarchie, weil aus dem Kampfe mit den Ständen hervorgegangen, die Bedeutung hat, die Einheit des Staates in äußerlicher Hinsicht zu bewahren, Ruhe und Frieden im Lande zu erhalten, so hat auch die Kirchengewalt des Fürsten nur die Bedeutung, Uneinigkeiten zwischen den verschieden Glaubenden, welche die Ordnung des Staates stören könnten, zu verhüten, sonst Toleranz zu üben und sich an die symbolischen Festsetzungen nicht zu kehren, wie der Monarch nicht den alten ständischen Rechten Gehör gab. Das Collegialsystem tritt zur Zeit der Revolution ins Leben und macht hinsichtlich der Kirche dasselbe Princip geltend, wie die französischen Naturrechtslehrer in Betreff des Staates, nämlich das der Willkür und Zufälligkeit. Wie der Staat ein Vertrag der Staatsbürger ist, den sie auf Grund freiwilliger Uebereinkunft geschlossen, so ist auch die Kirche nicht mehr, als ein Privatverein, entsprungen aus dem zufälligen Zusammentreffen des Willens der Kirchenmitglieder. Jeder Einzelne, welcher entweder zum Vereine des Staates oder der Kirche gehört, muß daher seine Zustimmung zu allen Einrichtungen geben und mit seinem Willen dabei sein. Es kann ihn Niemand zwingen, sich einem Vereine anzuschließen, der seiner Neigung nicht zusagt, und ihn an Pflichten binden, welche er nicht übernommen hat. Jeder kann sich daher, wie als Staat, so als Kirche setzen: und so ist Jeder Souverain. Die Gesammtheit kann zwar ihre Rechte an Einen Einzelnen oder an Mehrere übertragen, die Souverainität bleibt aber nichts desto weniger beim Volke, welches sie, wenn sie mißbraucht wird, wieder zurück verlangen und Rechenschaft fordern kann. Darum ist der Monarch auch nicht mehr als jeder Andere im Volke, und seine Rechte gehen nur so weit, als sie die Rechte eines Andern nicht beeinträchtigen. Eben so ist in der Collegialverfassung der Landesherr

nur ein Mitglied der Kirche, auf das die Rechte derselben übergetragen sind, und darum nicht befugt, den Glauben der Einzelnen anzutasten. Wie im Staate der Monarch nur das Oberaufsichtsrecht durch Uebertragung hat, damit Keiner des Andern Rechte beeinträchtige und das Gesetz als der von Allen gesetzte Wille respectirt werde, so hat auch nach dem Collegialsysteme der Landesherr nur das Oberaufsichtsrecht über die Kirche, daß sie nicht in den Staat übergreife. Wie die Collegialisten die Kirche als eine Gesellschaft gleichberechtigter Genossen betrachteten, so sahen auch die Naturrechtslehrer zur Zeit der Revolution den Staat an. Im Staate, wie in der Kirche, ist der Wille des Einzelnen der Ausgangspunkt für alle Bestimmungen; und wie in der letzten Consequenz der Einzelne im Staate sich als die Macht über das Ganze und den, der es vorstellt, wußte, so auch der Einzelne in der Kirche als Macht über den Landesherrn. Das Collegialsystem ist kirchlich eben dasselbe, wie das französische Naturrecht politisch, denn beide lehren in ihrer Sphäre die **Volkssouverainität.**

Dreißigste Vorlesung.

Fast gänzliche Auflösung der protestantischen Kirchen im Staate. — Die Philosophie. — Beabsichtigte Synodalverfassung. — Schleiermacher. — Liturgische Commission. — Errichtung der bischöflichen Würde. — Errichtung des Cultusministeriums. — Aufruf vom 27sten September 1817. — Der 30ste October. — Union. — Einführung der Agende. — Der General von Witzleben. — Streit über die Agende. — Scheibel. — Steffens. — Huschke. — Aufsatz des Königs vom Amt der Schlüssel. — Guerike. — Stellner. — Wehrhan. — Hahn. — Lutherische Synode. — Streit über das liturgische Recht evangelischer Landesherren. — Ammon. — Augusti. — Marheineke. — Schleiermacher. —

Wir haben früher gesehen, wie die Volkssouverainität sich in der Revolution in ihrer äußersten Consequenz geltend machte, alle Unterschiede des Lebens und der Wirklichkeit niederriß und die abstracte Gleichheit aller Staatsbürger herstellen wollte. Zugleich riß die Revolution die Kirche nieder, schaffte Gott und Religion ab und verjagte die Priester. Alles lebte und webte für den Staat, und „vive la republique!" war der allgemeine Ausdruck der damaligen Empfindung. Wie der Staat früher praktisch in die Kirche aufgelöst wurde, so ging sie nach ihrer eigenen geschichtlichen Entwickelung durch sich selbst im Staate auf. Wie hätte man auch in der damaligen politisch ernsten Zeit Pathos für die Kirche haben können, da sie ja von dem Lehrstande selbst aufgegeben und dem Staate in die Hände gespielt war. Klagten auch einige Theologen über Unkirchlichkeit, Irreligiosität, so geschah dies doch nur aus subjectivem Gesichtspunkte, aus der Besorgniß für das Seelenheil, und weniger aus der Empfindung der Bedeutungslosigkeit des Lehrstandes in der Kirche, am wenigsten aus der Erkenntniß der völligen Absorbirung der Kirche durch den Staat. Die religiöse Ueberzeugung war nicht in Gefahr, denn Napoleon ließ, wie Friedrich der Große, Jeden nach seiner Façon selig werden; die Kirche schien nicht in Gefahr, denn ihre

Stellung zum Staate war alt hergebracht, und deshalb im Allgemeinen als rechtlich anerkannt; aber Eins schwebte in Lebensgefahr — der Staat. Wie in Frankreich unter vielfachen Stürmen, so war in Deutschland in Ruhe und Zufriedenheit die Kirche weggefallen und das Panier des Staates erhoben worden. Dem entfalteten und hoch in den Lüften wehenden folgten die Völker willig und gern. Die Entwickelung des Protestantismus beginnt mit der Reformation und endigt mit der Revolution, mit dem Aufgehen der Kirche im Staate. Dem Protestantismus gehören unter den politischen Entwickelungsstufen der Kampf der Monarchie mit den Ständen, ganz besonders und ächt protestantisch die absolute Monarchie und als Endpunkt die Proclamation der Volkssouverainität an. So unterschied man in der Kirche drei Stände: den Lehrstand, Fürst und Volk, und erhob nach einander alle drei Stände zu den herrschenden; das Episkopalsystem stellte den Lehrstand an die Spitze — entsprechend der absoluten Monarchie; das Territorialsystem den Fürsten, entsprechend dessen Ueberwindung der Stände; — das Collegialsystem setzte das Volk, aber in seiner abstracten Vereinzelung, auf den Thron — entsprechend der französischen Revolution. Wie im Staate, so herrschte hinter einander in der Kirche, Aristokratie, Monarchie, Demokratie. Die protestantische Kirche ging in die lutherische und in die reformirte Kirche als Hauptparteien, und in unzählige Secten und Nebenparteien aus einander. Die lutherische Kirche endigte damit, daß sie durch die Consistorialverfassung im Staate aufging; die reformirte damit, daß sie neben dem Staate steht. Sie entzieht sich durch die sich blos auf die Gemeinden erstreckende Presbyterialverfassung mehr der Macht des Staates, als die lutherische Kirche, aber nur als Gemeinde, wodurch der Charakter der Kirche verloren ging und ähnlich wie in der Collegialverfassung die Gemeinde mehr nur als ein Privatverein im Staate erscheint. Die lutherische Kirche gab mit der Territorialverfassung ihren Charakter als Kirche auf und wurde Gemeinde, welche immer nur im Verhältnisse zum Staate ist, während die reformirte Kirche oder richtiger Gemeinde ohne alles Verhältniß zum Staate, in ihm, neben ihm, von ihm unberührt und ohne allen Einfluß auf den Staat und des

Staates auf sie sein kann. Die vielen Secten der Reformirten sind keine Kirche, sondern eben dadurch Secten, daß sie sich einer bestimmten Kirche entziehen. Von allen Seiten bricht die Auflösung der protestantischen Kirche als solcher herein; überall ist es der Staat, auf den wir in ihr stoßen und der sie allmählig unterjocht und verschlingt.

So ging es der protestantischen Kirche bis auf den Befreiungskrieg. Da tritt ein Wendepunkt ein. Als Kirchen hatten lutherische und reformirte Kirche selbst aufgehört und sich im Staate aufgelöst. Darin waren sie schon Eins. Der Befreiungskrieg veranlaßte, daß der Unterschied der beiden Kirchen aufhören sollte, und diese Veranlassung war nicht die Kirche selbst, sondern der Staat, der sie absorbirt, und zwar der Staat, in welchen ein neues Element, das volksthümliche hineingekommen war. Denn das Festhalten an dem absolut monarchischen Principe hatte ihn an einen tiefen Abgrund geführt, in den er unvermeidlich herabgestürzt wäre, hätte er seinen alten Weg verfolgt. Die Kirche hatte die Nation seit der Reformation gespalten: im Befreiungskriege war die Nation Eins. Die Kirche lebte nicht mehr; denn sie, die die deutschen Volksstämme getrennt hatte, war nicht mehr mächtig, zu trennen und zu spalten. Die Nation war aber Eins durch die Selbstbestimmung, dürch ein freiwilliges Erheben der Einzelnen gegen den Feind. Diese nationale Selbstbestimmung war durch die Bildung der Zeit, besonders durch die Philosophie hervorgerufen worden. Denn protestantisch ist die freie Selbstbestimmung des Geistes nicht in diesem Sinne; die protestantische Freiheit ist vielmehr eine von der Religion geoffenbarte und darum bestimmte. Aber Selbstbestimmung ist erst die wahre Freiheit. Sich die Freiheit weder äußerlich geben, wie es katholisch, noch innerlich offenbaren lassen, wie es protestantisch ist, sondern in allem sich selbst bestimmen, theoretisch und praktisch: das ist Lehre der Philosophie. Sie fordert nicht blos Glauben und unmittelbare Annahme, sondern fordert Erkenntniß; sie handelt nicht aus fremden Motiven, um Gott einen Gefallen zu thun, um nicht bestraft zu werden, u. s. w., sondern frei aus eigener Ueberzeugung, nach der Freiheit des Willens. Die protestantische Freiheit des Geistes ist, weil durch

die Religion geoffenbart, nur religiös, und deshalb nur innerlich. Aber man kann innerlich-religiös noch so frei sein, und doch in äußerer Knechtschaft leben und sie ertragen, ja sie wohl gar wegen jener Innerlichkeit rechtfertigen. Die philosophische Freiheit fordert auch die persönliche, bürgerliche, politische Freiheit, weil das Innere ohne das Aeußere Nichts ist; der Schein, was wäre er ohne Wesen? Das Wesen, wäre es, wenn es nicht erschienen? Und so unterscheiden wir denn im Abendlande drei Hauptbildungsstufen des Geistes: den Katholicismus, den Protestantismus und die Philosophie. Wir sind zum Zeitalter der Philosophie, zur vollen, concreten Gegenwart des Geistes gelangt. Wie die Philosophie den historischen Staat überwindet und den philosophischen Staat erbaut, wie sie Meister der einseitigen Staatsformen wird durch die speculative Form des Staats, welche in der Wirklichkeit die constitutionelle, so ist es wiederum die Philosophie, welche die Gegensätze des Katholicismus und Protestantismus überwindet und, aus letzterem hervorgegangen, die beiden unterschiedenen protestantischen Kirchen zur Einheit vermittelt und die Union hervorruft.

Wie Preußen das Signal der Befreiung in politischer Beziehung erhob, und zwar gestärkt und gekräftigt durch die Philosophie, so war es auch Preußen, das den Gedanken der Union *) zwischen der reformirten und lutherischen Kirche fas-

*) Varnhagen sagt in den Denkwürdigkeiten: „Der König hatte verfügt, daß die protestantische Geistlichkeit in Synoden zusammentreten sollte, und in Berlin war fast einstimmig Schleiermacher zum Vorstand gewählt worden. Dies war ein politisches in seiner Art merkwürdiges Ereigniß, denn die Mitglieder waren großentheils Gegner von ihm, und als Gesammtheit wählten sie ihn dennoch. Sein erster Vortrag, der bald in Druck erschien, war meisterhaft, er faßte den Gegenstand als ein Staatsmann auf, mit wahrhaft praktischem Geist. Dies feste Fortschreiten erschreckte die Behörde, und die eben erst angeordnete Bewegung wurde sogleich wieder gehemmt, die beabsichtigte Synodalverfassung völlig abgestellt. Dagegen gedieh ein anderes Werk, welches Schleiermacher zuerst angerathen und vorbereitet hatte, die Vereinigung der Lutheraner und Calvinisten zu Einer evangelischen Kirche. Sie kam eben jetzt unter höchster Autorität in Ausführung, und war für Schleiermacher ein Triumph, wiewohl sein Name dabei nicht her-

sen sollte. Kurz vor dem Ausbruche des großen Krieges der Franzosen gegen Rußland, noch in den Zeiten der Schmach des preußischen Staates, faßte schon der hochselige König den Gedanken, im Volke den religiösen und kirchlichen Sinn wieder neu zu beleben. Es stand traurig um die damalige preußische Kirche. Vom Staate absorbirt und nur polizeilich verwaltet, standen Kirche und Schulangelegenheiten unter dem Minister des Innern; denn ein Cultusministerium, wie es jetzt besteht, war nicht vorhanden. Der König ernannte schon im Jahre 1811 eine liturgische Commission, deren Mitglieder Sack als Präsident, Ribbeck, Hanstein, Hecker, Offelsmeyer und Eylert waren, und die alle Geistlichen der verschiedenen Landestheile aufforderte, Vorschläge zu ertheilen und Mittel und Wege anzugeben, wie man den Zweck am leichtesten erreichen könnte. Eylert in der Biographie des Königs sagt: „die von Marheineke waren die gediegensten und nützlichsten." Es ist sehr bemerkenswerth, daß der König, welcher nach der Territorialverfassung selbst befugt war, die Liturgie anzuordnen, eine Commission für dieses Geschäft ernannte. Er gab damit zu erkennen, daß die Commission der Kirche wo möglich eine selbstständigere, freiere Stellung erarbeiten möge, und sie erstrebte es auch. Frei und gerade äußerte sie sich darüber, daß die Kirche nicht länger eine so gedrückte, untergeordnete Stellung gegen den Staat haben und behalten dürfe. Der Minister des Innern, Schuckmann, ein ächter Polizeimann, witterte gleich hierarchische Attentate, und beschuldigte gar die Commission wegen Pflege und Begünstigung solcher Gesinnung, wie sie in der Schrift der drei Superintendenten Köster, Tiebel und Neumann enthalten wäre. In der Schrift dieser Männer: „über die Reform der evangelischen Kirche", war die Kirchenzucht begehrt und die Erlaubniß, die Gemeindeglieder

---

vorgehoben wurde." Schleiermacher urtheilte streng über die Synodalangelegenheit, daß sie nämlich auf eine geheimnißvolle Weise aufgehalten worden, nachdem der Entwurf einer Presbyterial- und Synodalverfassung schon ausgearbeitet gewesen. Die Männer des Widerstandes wären der ganzen evangelischen Kirche im hohen Grade verantwortlich geworden. Es scheint aber doch an klarem Bewußtsein über das Verfassungswesen damals noch gemangelt zu haben.

in ihren Häusern zu besuchen, für die Geistlichen gefordert, überhaupt die kirchlichen Zügel straffer angezogen. Schuckmann berichtete mißliebig an den König über die Eingaben der Commission — der König gab einstweilen seinen Plan auf und ließ die Commission aus einander gehen. Schleiermacher schrieb hierauf eine Broschüre: „Glückwunschschreiben an die liturgische Commission", worin er ihr zu ihren Resultaten gratulirte. Die Commission antwortete ihm — und damit ruhte der Streit, und der Versuch einer Verselbstständigung der Kirche schien mißlungen. Aber der König hatte dieses Problem schon lange bei sich herumgetragen und genährt: es gehörte zu seinen Liebligsplanen. Obwohl der erste Versuch der Lösung an der Büreaukratie gescheitert war; obwohl der Befreiungskrieg später alle Interessen in Anspruch nahm, ruhte er doch nicht, sondern stellte zunächst nach dem Frieden die bischöfliche Würde wieder her, welche seit Friedrichs Zeiten geruht hatte. Er verlieh dieselbe am Friedens- und Krönungsfeste, den 18ten Juni 1816, an Sack und Borowski, augenscheinlich in der Absicht, der Kirche einen frischeren und lebhafteren Anstrich zu verleihen. Im folgenden Jahre errichtete er das Cultusministerium und entzog die Kirche der polizeilichen Aufsicht. Der König reagirte damit gegen das Territorialsystem und hob den Lehrstand der Kirche im Gegensatz zu der früheern Unterordnung unter Polizei und büreaukratische Verwaltung. Indeß war der Bischof doch nichts weiter als ein titulirter Generalsuperintendent und Consistorialdirector, dessen Rechte und Wirksamkeit bei der bestehenden alten Consistorialverfassung nicht erweitert wurden. Und dasselbe Verhältniß haben die Bischöfe noch heute, deren fast jede Provinz einen besitzt und die sämmtlich gleiche Rechte unter einander haben. — Die dritte Säcularfeier der Reformation stand bevor. Es beunruhigte den König, daß andere Länder in den deshalb zu treffenden kirchlichen Anordnungen Preußen zuvorkommen könnten. Indem er wohl den Beruf Preußens erkannte, Protector der evangelischen Kirche in Deutschland zu sein, glaubte er sich dazu auserkoren, nicht nur für Preußen, sondern für die ganze Nation zu handeln, wenn er seinen Lieblingsgedanken verwirklichte. Politisch war die erste Idee des heiligen Bundes von ihm ausgegangen, und da ihr

Grundgedanke, die Verbindung zwischen Volk und Herrscher, mehr religiös als politisch war, so müssen wir hier den Keim der kirchlichen Union suchen. Merkwürdig ist die Art und Weise, in welcher der König die Union faßte. Er ging dabei, wie die Reformatoren, auf die Uranfänge des Christenthumes zurück. Die Reformatoren hoben die Bibel und die Verfassung der ersten Gemeinden gegen die katholische Kirche und die geistliche Gewalt hervor, der König gegen die lutherische und reformirte Kirche und die staatliche Gewalt, gegen die Unterdrückung und fast gänzliche Vernichtung der Kirche durch den Staat.

Der Zurückblick auf das Wirken seiner Vorfahren stärkte Ihn in Seinem Unternehmen, und gab Ihm den Muth und den Glauben, daß das Werk der Union Seinem Hause als Erbtheil von der Vorsehung bestimmt, und daß es um dieses Werk eine herrliche Sache sein müsse. Als Johann Siegismund zur reformirten Kirche übertrat, blieb das Land der lutherischen Religion zugethan und wurde nicht gezwungen, sein Bekenntniß mit dem Landesherrn zu ändern. Politische Rücksichten hatten Siegismunds Uebertritt veranlaßt, und der Gedanke war daher natürlich, beide Confessionen zu vereinen, sowohl um sich vor der Welt zu rechtfertigen, als auch auf eine größere Unterstützung seiner Absichten rechnen zu können. Jedoch war der Gegensatz beider Kirchen noch zu lebendig und rege, als daß der Versuch hätte gelingen können. Der Zuwachs sowohl lutherischer, als reformirter Landestheile, und besonders die Einwanderung fleißiger und gebildeter Reformirten aus der Pfalz, den Niederlanden und Frankreich schärften noch den Gegensatz, weil die lutherischen Brandenburger glaubten, der Kurfürst begünstige die Reformirten mehr, als die Lutheraner. Unzeitige Unionsversuche konnten daher nur größere Entzweiung und Erbitterung zwischen Reformirten und Lutheranern hervorbringen. Einzelne Härten des Lutherthums wurden zwar auf dem Wege der Gesetzgebung abgeschafft, aber den beiden Kirchen kein Raum gegeben, ihre Gegensätze selbst frei und offen durchzukämpfen. Der große Kurfürst betrieb mit dem größten Eifer die Union. Wie er politisch die Einheit des Staates gegen die Stände mit aller Energie geltend

machte, so mußte er wohl das Bedürfniß fühlen, auch die Einheit der Kirche zu Stande zu bringen. Sein tägliches Gebet zu Gott war: „Zeige mir den Weg, auf dem ich wandeln soll", und er glaubte ihn gefunden zu haben, denn er war dogmatisch entschieden und eben so theologisch gebildet, wie politisch. Eben so eifrig wünschte Friedrich Wilhelm I., dieser religiöse Rigorist und kirchlichste König, der wohl je auf einem Throne gesessen, die Union. Sein Bekenntniß lautete: „Wenn ich baue und niederreiße und verbessere das Land, und mache keine Christen, so hilft mir alles nichts." Bemerkenswerth ist es, daß Leibnitz diesen Gedanken auffaßte und mit seiner Einsicht und Bildung einen guten Weg zu bahnen meinte. Mit dem Eintreten der Aufklärung und der Thronbesteigung Friedrichs des Großen stumpfte sich der Gegensatz allmählig ab, und friedlich ruhten bei einander, die sich vorher so hart bekämpft. Aber nicht nur der Waffenstillstand und Friede war an die Stelle der Schlagfertigkeit und des Kampfes getreten, sondern ein förmlicher Indifferentismus in Glaubenssachen. Friedrich der Große stand mit der Einsicht über den Glaubenssätzen und konnte in der Union der dogmatischen Vorstellungen keine höhere Einsicht erblicken. Er am allerwenigsten unter den preußischen Königen dachte an eine Union, denn der Gegenstand seines Wirkens und Schaffens war ein anderer, als Glaube und Kirche; ja er hatte so viel zu thun, daß er an diese nicht denken konnte. Er unterwarf nur die Rechtsverhältnisse der Menschen dem Staate und überließ den Glauben dem Gewissen eines Jeden. Er war insofern gegen die Symbole, gegen die Theologen, hinter deren Bewegungen er nur zu oft hierarchische Gesinnungen erblickte. Unter Friedrich Wilhelm II. kam es durch dessen Minister Wöllner wieder zu Versuchen, die Symbole zu restauriren und den alten Gegensatz der Confessionen wieder zu erneuern. Aber der Geist war aus den Edicten dieser Periode gewichen, denn er war gegen diese seine confessionellen Unterschiede schon gleichgültig geworden. Nachdem nun die Aufklärung durch die Philosophie über sich zum Bewußtsein gebracht worden und die Noth der Jahre 1806 bis 1813 hereingebrochen war, als das Volk auch darüber zum Bewußtsein kam, daß die beiden Kirchen der Noth und Schmach

nicht Einhalt gethan, vielmehr ein neues Princip, das der philosophischen Selbstbestimmung, derselben ein Ende gemacht, kam es durch dies neue Princip, durch den Geist der nationalen Selbstbestimmung, zur Union, zu einer neuen Kirche. So sehen wir, wechseln in der Geschichte des hohenzollerschen Hauses Herrscher ab, welche für die Union sind, wie der große Kurfürst und Friedrich Wilhelm I.; solche, die gleichgültig gegen die Union und Nichtunion, wie Friedrich der Große; solche, die den Unterschied der Symbole wiederum fixiren wollen, wie Friedrich Wilhelm II.; und solche, die für die Einheit sind und sie ins Werk zu setzen suchen, wie Friedrich Wilhelm III.

Doch stellten sich Schwierigkeiten aller Art dem Könige entgegen. Er sagt von sich selbst, daß er denselben Widerspruch in Betreff der Union erfahren, den schon sein Ahnherr vor 200 Jahren erfahren. Seine Worte darüber bei Eylert sind folgende: „Sind mir verschiedene Schriften zugesandt, worin behauptet wird: das Abendmahl-Formular der erneuerten Agende begünstige die reformirte Kirche vor der lutherischen, und darum sei diese Agende ein Hinderniß der Union. Ist kein wahres Wort daran. Weiß wohl, auf diesen Punkt kommt es bei der Union vornehmlich an. Aber darum, um allen confessionellen Unterschied zu verbannen, beide Parteien aufzuheben, zu einer evangelischen Kirche zu vereinigen, ist die heilige Sache auf ihr Urgebiet zurückgebracht, woher man doch nur allein den Grundtypus nehmen muß. Die Lutheraner und Reformirten glauben ja nicht an Luther und Calvin, sondern an Jesum Christum, den beide verkündigt haben und der aller christlichen Kirchen und Confessionen und aller einzelnen Christen alleiniger Herr und Meister ist. Es wird ja nicht Luthers und Calvins, sondern Jesu Christi heiliges Abendmahl gefeiert. Kann man aber dasselbe reiner und besser, getreuer und erweckender feiern, als wenn man dabei, ohne alle menschlichen Zusätze, allein und ausschließlich nur die Worte allein gebraucht, die der Herr selbst, als er es einsetzte, gesprochen hat? Geschieht dies, so wird dabei weder das lutherische, noch das reformirte Dogma verletzt. Dies ist geschehen und damit,

sollte man meinen, die unglückliche Scheidewand gehoben. Aber es giebt seltsame, wunderliche Theologen, die christlicher, sinnvoller, als Christus selbst. Der wahre Grund ihres Widerspruches ist jedoch der, daß, von alten Vorurtheilen beherrscht, an herkömmliche, kirchliche sanctionirte Worte gebunden, von früheren Eindrücken und Gefühlen geleitet, sie sich eine heilige Sache nur allein in der angeerbten Form denken können, und meinen und fürchten, die Sache zu verlieren, wenn sie die beliebten alten Formen aufgeben sollten." „Es giebt keine Menschenklasse, die schwieriger ist und mit der man schwerer fertig wird, als die der Theologen. In alle Verhandlnngen mit ihnen kommt gleich Bitterkeit und Parteisucht; ja man spricht sogar von einem theologischen Hasse und will behaupten, daß derselbe das Böseste sein soll. Es will mir oft scheinen, als ob es eine Theologie gäbe ohne Religion." Wenn „einfältige, gutmeinende Leute" ihre alten Formen nicht aufgeben wollen, so läßt „sich so etwas erklären und entschuldigen. Aber Doctoren der Theologie, Theologen, Hirten der Gemeinden, sollten doch den belebenden, reinen Geist des Christenthumes besser kennen, und wenn sie, vom todten Buchstaben der Confession verdunkelt, diesen Geist dämpfen und die Einigkeit und Einheit, die doch offenbar Christus und seine Apostel gewollt und bezweckt haben, hindern, stören und Unfrieden anrichten, so laden sie schwere Sünden auf sich. Was haben die Theologen gemacht und was machen sie noch immer? Die klaren und tiefen, in der mannichfaltigsten Einheit gefaßten und gesprochenen Worte des Herrn, die gewiß seine Jünger, welche sie zuerst vernahmen (ein jeder nach seiner persönlichen Fähigkeit und Empfänglichkeit), verschieden, doch Eins in Einer Liebe verstanden, drängen und pressen die Theologen armselig und dürftig in eine todte Buchstabenform zusammen, und schnüren das allmächtige Wort in ein confessionelles, kirchliches Dogma. Der reinsten Absicht mir klar bewußt und gewiß, daß das begonnene Werk der kirchlichen Union ein gutes, Gott wohlgefälliges, dem Geiste des Christenthumes angemessenes Werk ist, betrübt und ärgert mich der Widerspruch, den es neuerdings wieder von Seiten der Alt-Lutheraner gefunden hat und von häßlichen Insinuationen inficirt, noch immer fin-

det. Aber ich werde die gute, heilige Sache nicht fallen lassen, sie liegt mir warm am Herzen."

Zur Feier des dritten Jubelfestes der Reformation sprach der König den Wunsch der kirchlichen Union öffentlich aus, und erließ am 27sten September 1817 einen Aufruf an die beiden protestantischen Confessionen zu einer freieren Einigung. Dieselbe fand ziemlich allgemein statt und wurde auch außerhalb Preußen in fast allen deutschen Staaten lediglich durch freie Uebereinkunft bewirkt. Aber es geschah, ohne die sogenannten Unterscheidungslehren auszugleichen, und da die Gemeinden größtentheils auf diese Einigung eingingen, so mögen sie wohl kein Bewußtsein über den Unterschied der beiden Kirchen gehabt haben. Nur in Baden wurde eine Ausgleichung versucht. Streng genommen kann man daher nicht sagen, der König führte die Union ein; sondern sie machte sich von selbst auf seine Veranlassung, durch seinen Aufruf. Wie er politisch die Erhebung des Volkes und die Einheit Deutschlands veranlaßte durch den „Aufruf an mein Volk", so kirchlich die Einigung durch den „Aufruf an die Gemeinden." Am 30sten October gab er bei der Reformationsfeier der Union dadurch die landesherrliche Sanction, daß Er mit Seinem ganzen Hause und der bis dahin getrennten lutherischen und reformirten Gemeinde in der Hof- und Garnisonkirche zu Potsdam nach dem biblischen Ritus der Union das heilige Abendmahl empfing. — Was die Verfassung der Kirche betrifft, so ging die Union sicherlich aus der Abneigung des Königs gegen die bisherige Verfassung der protestantischen Kirche, gegen die Consistorialverfassung hervor. Er ging dabei auf die Reformatoren zurück und hieß den oft ausgesprochenen Grundsatz Friedrichs des Großen: „in meinen Staaten kann Jeder nach seiner Façon selig werden", nicht unbedingt gut. „Nimmt man diesen Ausspruch individuell, in der Anwendung auf einzelne vorkommende Fälle und Personen, so hat er volle Wahrheit und muß aufrecht erhalten werden. Kein Mensch, kein Fürst, hat das Recht, einem Andern vorzuschreiben, was er glauben soll, denn der Glaube ist ein freier Act des Geistes und läßt sich nicht gebieten." „Selbst diejenigen täuschen sich, welche meinen, sie glaubten unbedingt, weil es geschrieben stände und weil es

Gott geboten habe; im Gegentheil glauben sie deshalb, weil sie durchdrungen sind von der Wahrheit, nicht deshalb, weil sie als verständige Menschen wohl etwas dagegen einzuwenden hätten, aber es als fromme Menschen doch glaubten. In dieser Beziehung ist jener Grundsatz richtig, indem er vor allem intoleranten Sectengeiste schützt. Aber er wird irrig und falsch, wenn von der ernsten Stellung die Rede ist, in welcher der protestantische Regent zur protestantischen Kirche steht. Diese ist unter dem Beitritte der Fürsten, die zu ihr übergingen, ins Leben getreten, und durch ihre Unterschrift und Vollziehung hat die Augsburgische Confession Sanction und kirchliche Autorität empfangen. Die Reformatoren haben, um der regenerirten evangelischen Kirche die äußere Haltung und Festigkeit zu verschaffen, sie unter den Schutz der evangelischen Landesherren gestellt und diese sind ihre geborenen Schutzherren. Diese ihre heilige Pflicht, die mit allem, was im Lande intensiv lebt, aufs genaueste zusammenhängt, ist durch den westphälischen Frieden und durch die Grundsätze, auf die er basirt, ihr heiliges Recht geworden und ist es geblieben bis zu dieser Stunde. Sie müssen daher die evangelische Kirche in ihre Obhut nehmen; das kann aber vernünftiger Weise nichts anderes heißen, als sie müssen wachen über die Aufrechthaltung und bleibende Geltung der festen, leitenden Grundsätze, die den Geist und das Wesen der evangelischen Kirche ausmachen. Ich bin ein entschiedener Gegner jeder Hierarchie, weil sie dem Geiste des Christenthumes zuwider ist, und verabscheue ihr despotisches Regiment; wenn aber die evangelische Kirche ohne alles Regiment ist und jeder Geistliche nach seiner subjectiven Ansicht und Willkür die Sacramente verwaltet und unterrichtet, so hört aller verknüpfende Zusammenhang auf. Bindende, zusammenhaltende, gemeinschaftliche liturgische Formen sind daher nach dem Vorgange der Reformatoren ein wesentliches Bedürfniß wie jeder, so auch der evangelischen Kirche." Mit dieser Ansicht über die Kirchen mußte Ihm deshalb die Einführung einer neuen gemeinschaftlichen Agende für die unirte Kirche ein Bedürfniß werden. Die Einführung geschah auch im Jahre 1822. Wie wir Witzleben als thätigen und eifrigen Mitarbeiter bei den ständischen und commerziellen Angelegenheiten in

Preußen finden, so ist er auch einer der Hauptarbeiter an der Agende gewesen. Wie sehr der König Witzlebens Wirksamkeit in dieser Beziehuug anerkannte und schätzte, geht aus dem Geschenke eines Exemplares der Kirchenagende hervor, welches Witzleben in derselben Ausgabe, eben so prachtvoll gebunden, vom Könige erhielt, wie sie den Mitgliedern der königlichen Familie verliehen wurde. In Witzlebens Exemplar schrieb der Monarch eigenhändig: „G. M. v. Witzleben, Collaboratori meo *).“ Die Agende erschien als eine für des Königs Hofkirche und für die Garnisonkirche bestimmte Anordnung des Gottesdienstes. Anfangs wurde den Gemeinden die Einführung blos empfohlen, später aber (seit 1825) durch verschiedene administrative Maßregeln aufgenöthigt. Deshalb konnte der Streit über die Agende nicht ausbleiben. Die erste und heftigste Opposition ging von Schlesien aus, wo drei Professoren der Universität Breslau, Scheibel, Steffens und Huschke an der Spitze der lutherischen Faction standen. Man hielt die Agende für zu wenig orthodox und für zu sehr gemischt mit unlutherischen oder reformirten Elementen, und glaubte, dahinter stecke ein Kunstgriff des reformirten Hofes, um die erst zur Union verlockten lutherischen Gemeinden allmählig ganz reformirt zu machen. Andere widersetzten sich der Annahme der Agende, aber aus entgegengesetzten Gründen, weil sie dieselbe zu orthodox und auf die ersten Formen zur Zeit der Reformation zurückgefallen wähnten. Noch Anderen schien die Agende ganz dem protestantischen Geiste zuwider und einer katholischen Zeit angehörig, welche gegen die Cultusformen der neueren Zeit kämpfe. Die beiden letzteren Klassen bildeten die Mehrzahl des Lehrstandes. Es war ein gutes Zeichen für das Wiedererwachen der Kirche, daß man fast allgemein die Einmischung des Staates in kirchlichen Dingen verschmähte und keine Entwickelung, keine Veränderung, sei sie auch noch so gut, in der Kirche dulden wollte, als die, welche von der Kirche selbst ausginge. Da das Territorialsystem noch als das System der Regierungen galt, erhoben sich Vertheidiger der Regierung innerhalb des Standpunktes dieses Systemes. Aber dies ver-

*) Dorow angef. Schrift S. 65.

mehrte die Aufregung noch mehr, und von allen Seiten wurde das Territorialsystem und das sich darauf stützende liturgische Recht des Landesherrn angegriffen und der Einführung der Agende größere Schwierigkeiten in den Weg gelegt. Der König sah sich genöthigt, diese Cabinetsagende zurückzunehmen und sie einer Commission von Theologen zur neuen Redaction zu übergeben, worauf sie, nachdem die provinziellen und localen Bedürfnisse und Forderungen in ihr berücksichtigt waren, vom Jahre 1830 an, allgemeinen Eingang fand. Der König sah aber wohl ein, daß, so lange die Consistorialverfassung bestände, auch nie ein freies und gedeihliches Leben in der Kirche sich entfalten könne. Fortwährend beschäftigte er sich mit der Kirchenverfassung und schrieb sogar im Jahre 1831 einen Aufsatz unter dem Titel: „Vom Amt der Schlüssel oder der bindenden und lösenden Kraft der Kirche", besonders mit Bezug auf Luthers Schriften. Die Tendenz und der Wunsch, den er dabei hatte und welchen er gegen Eylert aussprach, war, daß statt der flauen allgemeinen Beichte, wie er sich ausdrückte, die energische Specialbeichte wieder eingeführt werden möchte. Eylert entgegnete, daß in Provinzen, wo die Presbyterial- und Synodalverfassung herrsche, wo also das Leben der Kirche mehr aus den Gemeinden selbst hervorgehe, die Sache sich leichter einführen ließe, als dort, wo die königliche Consistorialverfassung gelte; worauf der König erwiederte: „Soll ich denn die Sache, die mir doch am Herzen liegt, fallen lassen?" Man sieht aus dieser Frage, daß er gegen die Consistorialverfassung reagirte, gegen die Unselbstständigkeit der Kirche und der Unterordnung unter den Staat.

Doch schon im Jahre 1834 sah sich die Regierung genöthigt, zur Beschwichtigung der Aufregung in Schlesien und in anderen Provinzen, Rückschritte zu machen und die Erklärung abzugeben, daß die lutherische Kirche durch Agende und Union nicht gefährdet sei. Dagegen hatten die streng lutherischen Prediger sehr Recht, daß dieses nur Vorspiegelung wäre, daß es nicht möglich sei, eine Union zu vollziehen, worin die eine Kirche in ihrem Bestehen nicht gefährdet, und doch mit der andern unirt und zugleich ebenso vollständig sein solle. Mehrere Geistliche, die von Agende und Union nichts wissen

wollten, oder, nachdem sie sie vorher angenommen, sich davon lossagten und den Warnungen eines unirten Consistoriums nicht Gehör gaben, wurden suspendirt. Schon 1832 war Scheibel in Breslau seiner Professur und seines Predigtamtes enthoben worden. Gleiches Schicksal mit ihm theilte Guerike, nachdem er sich von der lutherischen Gemeinde hier in Halle zum Prediger hatte wählen lassen. Zwei schlesische Landgeistliche, Kellner in Hönigern bei Breslau und Wehrhan in Kunitz bei Liegnitz verfaßten nach ihrer Suspendirung einige Broschüren, die, zum Theil nicht ohne Scharfsinn geschrieben, die lutherische Sache vertheidigen, und namentlich vor den ihnen schmerzlichen Angriffen ähnlich Denkender, wie Olshausens und Hengstenbergs, schützen sollten. Die lutherischen Gemeinden, welche bald in Häusern, bald in Wäldern, bald in Sand- und Lehmgruben ihren Gottesdienst fortsetzten und vom heiligen Geist ergriffene Glieder der Gemeinde als Prediger auftreten ließen, wurden vielfach verfolgt und gestört, und in Hönigern fand sogar eine militairische Execution Statt, an deren Spitze, aber als Friedensbote, der jetzige Generalsuperintendent in Schlesien, Professor Hahn stand. Obgleich es nun ruhig schien, ruhte doch der von Luthers alter Kirche ergriffene Geist Scheibels nicht, sondern bewirkte von Sachsen aus, daß im Herbste 1835 eine Synode der suspendirten lutherischen Prediger in Breslau zusammentrat, welche die Kirche ihrer Väter durch jedes rechtmäßige Mittel zu vertheidigen beschlossen. Im ganzen Staate vereinigten sich die lutherischen Gemeinden, mieden die Kirchen und stellten lutherische Prediger an, welche predigten, tauften, copulirten und aller Orten solche kirchliche Handlungen verrichteten, die für das Staatsleben von Bedeutung sind. Da man sah, wie wenig durch Strenge ausgerichtet und der Schein des Märtyrerthumes die Spaltung noch vermehrte, ließ man seit 1838 diese kirchlichen Handlungen stillschweigend zu und verpflichtete nur jeden Lutheraner, bei dem Ortspfarrer die Geburten, Trauungen, Todesfälle anzuzeigen, damit die Kirchenbücher in Ordnung blieben.

Die Union, wie der König sie einführte, sollte weder das reformirte, noch das lutherische Dogma verletzen. Sie sollte eine Einheit und Einigkeit der protestantischen Christen

sein, wie sie offenbar Christus und seine Apostel gewollt hätten; denn es sei gewiß nicht ihre Absicht gewesen, daß die „christliche Lehre" in „ein confessionelles Dogma eingeschnürt werde." Da besonders die Lehre vom Abendmahl und der dabei stattfindende Ritus ein Hauptunterscheidungspunkt der lutherischen und reformirten Kirche war, um dessen willen Luther und Zwingli zu Marburg 1529 schon zerfallen waren, so glaubte der König darin eine Einigung gefunden zu haben, wenn er den Ritus des Abendmahles nach den ausdrücklichen Worten der Bibel feiern ließe. Es liegt nun in diesem Bestreben zweierlei: sowohl die Anerkennung einer festen Glaubensnorm, als deren weitere Ausbildung und Entwickelung. „Ich bin zwar nicht der Meinung", sagt der König bei Eylert, „daß der Lehrbegriff unserer Kirche nach ihren symbolischen Büchern für immer abgeschlossen sein und bleiben müsse, bin vielmehr überzeugt, daß er, befruchtet von der unerschöpflichen Fülle der heiligen Schrift und limitirt von ihrer entschiedenen Autorität, mit der fortschreitenden Zeit, ihre Resultate benutzend, sich stets verjüngen und so in der evangelischen Kirche ein immer frisches, thatkräftiges Leben entwickeln und erhalten müsse. Aber ein festes System, worin sie das ist, was sie ist und sein will und sein soll, und wodurch sie sich von anderen unterscheidet, muß sie doch haben und als ihr Heiligthum bewahren, weil eben in dem Gemeinschaftlichen die Gemeinschaft und in dieser allein die bindende, zusammenhaltende Kraft liegt. Verliert und zersplittert sich das Object der Kirche in zahllos verschiedene subjective Ansichten, in welchen jeder sich seine Religion selbst macht, statt die in der göttlichen Offenbarung gegebene gläubig anzunehmen und versteht man unter der Freiheit, dies thun zu können und zu dürfen, Protestantismus, so wird man so lange protestiren, bis von dem positiven Inhalte des biblischen Christenthumes nichts mehr übrig sein wird."

Die Einführung der Union führte die Frage über das liturgische Recht evangelischer Landesherren unter den Theologen herbei. Nach dem Episkopalsysteme hat der Landesfürst das Recht, Anordnungen über die Liturgie zu treffen, nur unter Beirath und Zustimmung der Synoden, also des Lehr-

standes; nach dem Territorialsysteme hat der Fürst als solcher dieses Recht; nach dem Collegialsysteme wird die Zustimmung jeder einzelnen Gemeinde und consequent eines jeden Mitgliedes der Gemeinde gefordert. Der König rief das Institut der Bischöfe wieder ins Leben und erkannte damit den Lehrstand wieder an. Es war aber dieses Institut noch zu neu, als daß es schon so selbstständig mit dem Rechte der Zustimmung hätte hervortreten können. Daß der König nach der bestehenden Territorial- und Consistorialverfassung das Recht hatte, liturgische Anordnungen zu machen, ist wohl unzweifelhaft. Unter den Theologen fand das Territorialsystem und das liturgische Recht des Fürsten energische Vertheidiger an Augusti, Ammon und besonders Marheineke. Marheineke ging dabei von der Einheit der Kirche und des Staates aus, welche sich im Fürsten darstelle, der deshalb die Kirchengewalt habe. Aber die Kirche sei auch wieder vom Staate unterschieden, und er müsse deshalb jene Gewalt durch besondere Kirchenbehörden ausüben lassen. Da der Fürst Oberhaupt der Kirche und des Staates sei, habe der König in letzterer Qualität die bischöfliche Würde ertheilt. Das Institut der Bischöfe und damit der Lehrstand sei daher nicht selbstständig, sondern der Fürst habe das Recht der Anordnung in liturgischer Hinsicht und bedürfe nicht der Zustimmung des Lehrstandes. Schleiermacher *) forderte dagegen im Sinne des Collegialsystemes die Zustimmung der Gemeinden, und zwar nach Umständen eines jeden Mitgliedes derselben. Er hatte also dabei die individuelle Freiheit der Gemeindeglieder im Auge, und wollte diese gegen den Fürsten geschützt wissen. Beide große Theologen hielten sich in dieser Angelegenheit noch ganz in den Grenzen der alten Ansichten über die protestantische Kirchenverfassung. Ich bin dagegen der Ansicht, daß durch die Union dieselbe und darum auch die verschiedenen Systeme derselben, das Episkopal-, Territorial- und Collegialsystem eine Umbildung erfahren müssen, und daß dieses im Principe der Union selbst liegt. Denn der Begriff derselben ist der der Einheit der protestantischen Gegensätze,

*) Pacificus Sincerus: das liturgische Recht evangelischer Landesfürsten. Gött. 1824.

welche die Union als lebendige Momente und Glieder ihrer selbst in sich fassen und enthalten muß. Eine solche Umbildung kann freilich nur allmählig geschehen, wie jedes Ding zu seiner Entfaltung Zeit braucht. Auch Stahl will eine Umbildung der bisherigen Kirchenverfassungen, er hält es aber zu sehr mit dem Episkopalsystem auf Kosten der beiden anderen. Er meint, das Beste wäre, wenn die oberste Kirchengewalt in den Händen eines gesammten deutschen protestantischen, respective evangelischen Episkopats sich befinden würde. Er betrachtet dieses zwar als selbstständige kirchliche Macht, aber nicht als unbeschränkt, unfehlbar. Aber das Verhältniß des Episkopalsystems zu den anderen in diesem Sinne ist nicht das rechte — wenn gleich die Mitwirkung der letzteren nicht in Abrede gestellt ist — um den „organischen Zusammentritt" der Bischöfe für eine Repräsentation der Kirche auszugeben. Daß der König durch Einführung der Union eine Umbildung der protestantischen Kirche bezweckte, ist durch die angeführten Stellen klar genug. Damit ist aber zugleich eine Umbildung der Kirchenverfassung verbunden und kann keine dieser besonderen Verfassungen fernerhin für sich bestehen. Der König war nicht für das strenge Territorialsystem, welches factisch bestand, und welches aufrecht zu erhalten, Er das Recht und die Macht in Händen hatte. In der Herstellung der bischöflichen Würde gab er dem Episkopalsysteme nach, und durch die Freiheit, welche er den Gemeinden hinsichtlich der Einführung der Union und Agende ließ, dem Collegialsysteme. Er wollte die Einheit der verschiedenen Systeme und Verfassungen, und alle zusammen sollten die Einheit bilden. Aber sie blieben elementarisch; es blieb neben der bischöflichen Würde die Consistorialverfassung, und statt der ursprünglich freien Wahl der Gemeinden, die Union und Agende annehmen zu können oder nicht, trat Zwang ein. Die weitere Bildung der Union hat nun die Aufgabe, die verschiedenen Systeme zu ermitteln, oder die lebendige Vermittelung ist selbst die weitere Entwickelung der Union. Der König faßte in der Union die drei Systeme zusammen, und schon darin liegt die Forderung, daß sie nicht bleiben können, wie sie waren, sondern sich umbilden sollen. Wir haben in derselben die drei Stände repräsentirt: Lehrstand,

Fürst und Volk, wie sie seit der Reformation als Stände der Kirche gefaßt wurden. Vor der Union waren diese Stände nicht zu ihrem Rechte gekommen. Der Lehrstand hatte seine Selbstständigkeit und das Recht der Zustimmung verloren; das Volk kam gar nicht zur Selbstständigkeit — höchstens als Gemeinde, nicht als Kirche, in der reformirten Kirche. Nur im Fürsten allein concentrirte sich alle Macht, wie des Staates, so der Kirche. Indem der König bei der Union den Lehrstand und das Volk anerkannte, so gab er eben damit zu erkennen, daß sie berechtigt sein sollten; aber nicht als solche, sondern in ihrer Einheit, unirt. Es darf daher consequent bei der Consistorialverfassung nicht bleiben, sondern sie wird sich in Einheit mit den anderen umbilden müssen.

Ein und dreißigste Vorlesung.

Unterschied der Union, der neuen evangelischen Kirche von den altprotestantischen Kirchen. — Eine deutsch-katholische Kirche. — Spiegel. — Wessenberg. — Der Nuncius Zea. — Der badensche Minister von Hacke. — Reaction des Papstes gegen die Union. — Der General von Witzleben. — Papst Pius. — Clemens August Erzbischof von Cöln. — Martin von Dunin Erzbischof von Gnesen. — Görres. — Die Bundesacte und die Wiener Schlußacte in Betreff der religiösen Angelegenheiten. — Der Bischof von Rottenburg. — Günther. — Papst. — Daule. — Marheineke. — Schleiermacher. —

Der Geist der Einheit und Befreiung im Politischen mußte auch im Kirchlichen sich bewähren und der politische Wendepunkt Deutschlands auch einen kirchlichen herbeiführen. Staat und Kirche gehören demselben Geiste an; derselbe Volks- und Nationalgeist verwirklicht in ihnen sein Leben. Es ist nicht ein anderer Geist, welcher im Staate lebt, und nicht ein anderer, der in der Kirche wirksam ist. Eine Veränderung im Staate zieht auch jedes Mal eine Veränderung und Bewegung in der Kirche nach sich, wie wir schon mehrmals auf die Correspondenz zwischen beiden hingewiesen haben. Die Einheit der Nation war das politische Resultat des Befreiungskrieges und war in der Bundesacte zum Gesetz geworden. Die Kirche hatte sich nach der Reformation in verschiedene Confessionen getrennt, wie die Staaten nach dem westphälischen Frieden sich besondert und verselbstständigt hatten. Die Confessionen hatten sich kirchlich mit nicht geringer Bitterkeit bekämpft und angefeindet, als die deutschen Stämme und Staaten politisch. Der kirchliche und politische Zwiespalt hörte auf, denn er vertrug sich nicht mehr mit dem neuen Geiste der Einheit und der Versöhnung. Die politische Einheit erweckte deshalb das Bedürfniß der kirchlichen Einheit, der Union. Dadurch änderte sich wesentlich die protestantische Kirche; denn diese bestand eben darin, in verschiedene Confessionen und Secten zu zerfallen und der in sich einigen

katholischen Kirche gegenüber den Gegensatz zu bilden. Die Möglichkeit war daher vorhanden, daß es den eifrigen Protestanten, die sich von dem Particulären und Besondern ihrer Kirche nicht loszumachen vermochten, scheinen konnte, als geschehe durch die Union eine Annäherung an die katholische Kirche, deren Charakter wesentlich die Einheit ist. Es konnte ihnen bedünken, daß sie gegen diese neue Einheit ihre alte Particularität festhalten und vertheidigen müßten. Die katholische Kirche konnte ihrerseits glauben, daß die neue Kirche mit der Union einen näheren Schritt zur Vereinigung gethan und auf dem rechten Wege sei, in den Schooß der alleinseligmachenden Kirche zurückzukehren. Aber die Union ist als kirchliche Einheit sowohl gegen die alte katholische Einheit, als gegen die alte protestantische Trennung ein ganz neues Princip, denn sie hat einen politischen Hintergrund. Die alten protestantischen Confessionen, woraus die Union hervorgehen sollte, mußten sich aufopfern und ihre Particularität gegen einander aufgeben, um eine Einheit zu bilden. In der Religion ist überhaupt diese Einheit des Geistes der Menschheit mit dem göttlichen, denn er ist in ihr über seine Besonderungen in der Welt hinaus. Auch ist das Princip der Besonderung in der Religion eine andere Religion, wie z. B. die indische Religion eine andere ist gegen die griechische oder christliche.

Der Unterschied zwischen Lutheranern und Reformirten ist kein Unterschied der Religion, sondern der Confession. Darin liegt, daß der Unterschied aufhören kann, weil die Confession keine allgemeine religiöse Stufe ist: Confessionen sind Manifestationen derselben religiösen Einheit, Besonderungen, die ihren Begriff in dieser Einheit haben. Alle bekennen die evangelische Einheit, und die Wirklichkeit derselben ist die evangelische Kirche. Je weniger ein Volk in Confessionen zersplittert ist, desto mehr kann der Staat sich entfalten und ausbilden. Ein sectenreicher Staat ist schwach, und eine vollkommene Zersplitterung der Confessionen würde den Staat zuletzt aufheben. Denn es ist der Geist des Volkes, welcher in der Religion die Einheit mit seinem Wesen empfindet. Lutheraner und Reformirte sollen ihr Bekenntniß nicht wegwerfen, sondern umbilden, damit die Einheit beider Confessionen, die

Union, eine neue Confession werde. Wie politisch die Einheit Deutschlands nicht ohne die Aufopferung der verschiedenen deutschen Stämme zu Stande kam für das Ganze, so ist auch die kirchliche Einheit nicht möglich, ohne Aufopferung der besonderen Confessionen der protestantischen Kirche. Die Aufopferung ist von der Einheit unzertrennlich. Die besonderen Confessionen müßten in der Union zu Momenten herabgesetzt und zu durchdringender Einheit vermittelt werden. Der Geist der Freiheit, welcher in jenen Confessionen innerlich gegeben und geoffenbart ist, müßte aufhören gegeben zu sein, und anfangen sich durch sich selbst frei zu wissen und sich selbst zu bestimmen. Nur durch diese Gewißheit seiner selbst und Selbstbestimmung können jene Confessionen umgebildet werden. Der altprotestantische, gegebene Geist der Freiheit müßte sich aufheben in den neuen sich selbstbestimmenden. Freilich entwickelte er sich nicht innerhalb der Kirche, und diese blieb von seiner Entwickelung und der Bildung der Zeit unberührt, wenn man nicht anders seinen Einfluß darin erkennen will, daß der Geist gegen die Symbole mehr oder weniger gleichgültig wurde und den Ausdruck seiner selbst in ihnen nicht mehr finden konnte. Dieser neue Geist ist der weiter entwickelte protestantische selbst, er ist der philosophische, als welcher er die dem Inhalte gemäße Form, eine neue Gewißheit für die Wahrheit sucht. Die philosophische Bildung brachte die Autonomie der Freiheit allgemein zum Bewußtsein, und wurde zur Volksempfindung und Selbstbestimmung, die sich außerhalb der Kirche durch die Bildung wissenschaftlich und politisch geltend machte; die Union konnte daher nicht von der Kirche ausgehen, sondern vom Staate. Die unirte Kirche ist deshalb wesentlich Staatskirche, das neue kirchliche Resultat der politischen Erhebung im Befreiungskriege und der freien philosophischen Bildung des Geistes. Die Stellung der unirten Kirche, so wie ihre Aufgabe und weitere kirchliche Entwickelung ergiebt sich daraus von selbst. Indem sie ausgeht von den nicht unirten Confessionen, müßte sie diese und ihre Symbole in sich aufnehmen, aber nicht so, daß sie, wie sie sind, belassen, sondern daß sie umgebildet werden. Diese Umbildung ist nur möglich durch den neuen Geist der Befreiung, der sie hervor-

gerufen und als ein wirksames und thätiges Element die Kirche neugestalten mußte. Die Union darf daher nicht ausschließen: sie muß die alten protestantischen Symbole wie den Geist der Bildung mit seinem wissenschaftlichen Resultate und den der Befreiung mit seiner politischen Errungenschaft außerhalb ihrer gewähren lassen; sie muß aber jene zu idealisiren suchen und sich als die Eine versöhnende Macht über alle beweisen. Als Staatskirche hätte sie ganz besonders die philosophische Bildung aufnehmen und praktisch machen sollen, weil diese vom Staate ausgegangen und gefördert worden ist, während das Confessionelle des Altprotestantischen mehr kirchlich blieb. Aber das that sie nicht und scheint es auch jetzt noch nicht thun zu wollen. Daher rühren alle ihre Verlegenheiten, ihre Mißgestaltung, Mängel und Schwachheiten. Sie ist schwach gegen die katholische Kirche, so schwach, daß sich deshalb Viele von ihr lossagen; sie ist schwach gegen die protestantischen Confessionen, die sich gegen sie kehren; sie ist endlich schwach gegen die Philosophie und die neueste wissenschaftliche Kritik. Von allen Seiten stürmen Gegner auf sie ein, man triumphirt und meint, ihr Ende sei nahe, da sie sich selbst nicht zu helfen vermöge und die Staatsgewalt anrufen müsse. Wie geschickt und schlau haben die griechische und katholische Kirche diese ihre Schwachheit benutzt; wie so energisch und scharfsinnig decken die neuesten Kritiker ihre Mängel auf. Sie würde stark und kräftig dastehen, hätte sie jene Elemente, einerseits der frommen Empfindung, die sich sectirerisch besonderte, und der wissenschaftlichen Bildung, des freien Gedankens, in sich aufgenommen; sie würde wirklich eine Kirche auf Fels und nicht auf Sand, um nicht zu sagen, in der Luft gebaut sein, und wäre sich ihres Zieles und ihrer Aufgabe bewußt. Aber nun muß sie Schmach leiden, und bittere und herbe Schicksale über sich ergehen lassen, wie das deutsche Volk, welches nicht eher hören wollte, als bis es so höhnisch, so verächtlich, so schimpflich behandelt worden war.

Die Union hätte sich auch nicht nur auf die protestantische, sondern auch auf die deutsche katholische Kirche erstrecken müssen; jedoch hier in anderm Sinne. Nach Art. 16. der Bundes-

acte kommt politisch der Unterschied von Katholiken und Protestanten nicht in Betracht, sondern alle Confessionen sollen in allen deutschen Staaten gleiche Rechte haben. Und so machen die Deutschen politisch und religiös als Nation eine Einheit aus, anderen Völkern gegenüber. Die Union der katholischen Kirche würde daher sein, eine deutsch-katholische Kirche, Rom und dem Papste gegenüber. Nach dem Befreiungskriege war auch gleich der Trieb dazu vorhanden, wie man aus Varnhagens Denkwürdigkeiten ersehen kann. „Die deutsch-katholische Kirche war damals auf dem besten Wege, sich in ächt christlicher Weise herzustellen und zu ordnen, wie es der Bildung und den Bedürfnissen des Vaterlandes gemäß und heilsam erschien; in ihrer Mitte selbst waren die Führer dieses guten Werks erstanden, Männer, wie Wessenberg und Spiegel, denen das größte Vertrauen sich anschloß, sowohl der Geistlichen als des Volks, und die jeder gerechten Erwartung der Regierung würden entsprochen haben. Wessenberg, ein Mann der Reinheit und Milde, der volksgemäßen Gesinnung, des treuesten Sinnes und der edelsten Geistesbildung, den man nicht unähnlich dem Fenelon verglichen hat, Wessenberg wäre die größte Bürgschaft der inneren Eintracht und des gedeihlichen Fortschrittes gewesen. Allein die Regierungen, und namentlich die protestantischen (hört!), deren höchster Vortheil es war, jene heilsamen Bestrebungen zu fördern, durch welche die katholische Kirche in Deutschland eine deutsche geworden wäre, erwiesen sich ihnen abgeneigt, und die wenigen kleineren Staaten, welche die Sache fortsetzen wollten, mußten bald erkennen, daß ohne den Zutritt der größeren ihre Mühe vergeblich bliebe. Der Papst schickte den Nuncius Zea nach Carlsruhe, um diese Gefahr abzuwenden. Der Minister von Hacke soll sich gegen Wessenberg mehr als zweideutig benommen, und den römischen Einflüsterungen ein williges Ohr geliehen haben. Wessenberg entschloß sich nach Rom zu gehen, wo er bitter gehaßt wurde; er achtete der Gefahr nicht, er achtete es für seine Pflicht, die Sache, die er für recht und gut fand, zu vertreten. Er kehrte wieder, aber sein Wirken war gebrochen, und freiwillig entsagte er der Bischofswürde, die vor allem ihm gebührt hatte."

Alle Deutsche hatten den Befreiungskrieg gekämpft, Katholiken und Protestanten, ohne Unterschied der Confessionen; es war ein Nationalkrieg, und sein Resultat die Einheit der Nation. Mit der katholischen Kirche konnte die protestantische freilich keine Union schließen. Aber warum hätte die Union nicht auch katholisch das kirchliche Resultat sein können, eben so gut, als protestantisch? Warum konnte nicht eine deutsch-katholische Union so gut erstrebt werden, als eine deutsch-evangelische? Ja, dieses Resultat ist sogar nothwendig und die Emancipation wird nicht ausbleiben, sie wird sich geltend machen. Dem Einflusse des Papstes auf die kirchlichen, politischen und wissenschaftlichen Angelegenheiten in Deutschland wird und muß gesteuert werden, soll sich anders in diesen Sphären ein gesundes, freies Leben entwickeln. Hätte diese deutsch-katholische Union bestanden, so hätten die katholischen Geistlichen, Erzbischöfe und Bischöfe im nationalen Sinne handeln müssen, anstatt im römischen und päpstlichen. Es trat nämlich im Jahre 1837 die katholische Reaction des Papstes gegen die Union ein, welche derselben viel gefährlicher werden konnte, als die der altprotestantischen Kirche. Und die Wolken haben sich noch nicht verzogen; es ist immer noch Gewitterschwüle. Wir haben in Deutschland fast keinen Staat, der rein protestantisch wäre, da in Folge der französischen Revolution und der dadurch herbeigeführten Auflösung der ehemaligen Reichsverfassung die meisten Staaten einen nicht unbedeutenden Zuwachs von Katholiken erhielten. Da der Geist der Union dem Papste gefährlich zu werden drohte, und er einsah, daß die deutsch-protestantische Union consequent eine deutsch-katholische nach sich ziehe, konnte er, um dies zu verhindern, von seinem Standpunkte aus nichts Besseres thun, als die evangelische Kirche (und damit auch den Staat) factisch wieder nicht anerkennen. Die Veranlassung wurde von der Einsegnung gemischter Ehen hergenommen, welche nach katholischer Lehre für unerlaubt, ja sogar verdammenswerth galten. Aber schon nach dem 30jährigen Kriege fingen Katholiken und Protestanten an, Ehen unter einander zu schließen, und der Gebrauch stellte über die Religion der Kinder sich so, daß die Mädchen in der Religion der Mutter und die Knaben in der Religion des Vaters erzogen werden sollten. Am

Anfange dieses Jahrhunderts stellten die Staaten gemischter Confession den Grundsatz fest, daß der Vater als Haupt der Familie auch über die kirchliche Erziehung seiner Kinder zu entscheiden habe. Die Regierungen kamen seiner Entscheidung den kirchlichen Ansprüchen gegenüber dadurch zu Hülfe, daß sie die Erziehung unter kirchlichen Schutz nahmen, und sie entweder an die Confession des Vaters knüpften, oder Zusagen und Verträge darüber vor Vollziehung der Ehe nicht gestatteten, wie dies in Preußen seit 1803 Gesetz wurde. Letzteres hatte in Rücksicht auf seine katholische Bevölkerung 1821 mit dem Papste eine Uebereinkunft geschlossen, in Folge deren der letztere die bekannte Circumscriptionsbulle de salute animarum erließ, welche irrthümlich das preußische Concordat genannt wird. Ebenso schlossen eine große Anzahl gemischter deutscher Staaten Verträge mit dem Papste wegen der Grenzen des päpstlichen und des Majestätsrechtes. Der Religionsfriede 1555 und der westphälische Friede Art. 5. und 35. hatten schon die Mitglieder des Herrenstandes der beiden Confessionen gleich gestellt, und in der neuesten Zeit stellte die Bundesacte in dem genannten Artikel die gesammte deutsche Bevölkerung in Bezug auf bürgerliche und politische Rechte einander gleich. Als nun im Jahre 1825 jenes Gesetz vom Jahre 1803 auf die Rheinprovinzen und Westphalen ausgedehnt wurde, so daß die katholische Trauung auch ohne das Versprechen der katholischen Kindererziehung vollzogen werden sollte, sträubte man sich in Münster dagegen. Man sieht dies aus einem Briefe des Generals von Witzleben an den Erzbischof Grafen von Spiegel in Köln vom 29sten November 1825: „Abgesehen davon, daß die königliche Verordnung nicht neu ist, sondern schon vor 23 Jahren für die damalige Monarchie gegeben worden ist und keine Beschwerde veranlaßt hat, so ist sie keinesweges gegen eine Confession gerichtet, sondern behandelt sie alle gleich. Wenn nun ein evangelischer Fürst allen seinen Unterthanen gleiche Rechte zugesteht, so hat er alles gethan, was man von ihm verlangen konnte, und es ist seine heilige Pflicht, nichts zu dulden, was dem entgegen sein kann. Auch bin ich überzeugt, daß Se. Majestät der König sehr fest dabei beharren werden, und die neue Geschichte dürfte beweisen, daß es dem weltlichen Arme

nicht an Macht fehlt, widerspenstige Priester zum Gehorsam zu bringen." Nach dem katholischen Symbole wird der ganze nach dem westphälischen Frieden begründete Rechtszustand und Verhältniß der Staaten und Confessionen verworfen. Pius VII. hat es erst bei unseren Lebzeiten wieder öffentlich gethan. Wenn nun die Symbole aller christlichen Kirchen überhaupt gelten sollen, wie es nach Witzlebens Schreiben im Sinne der Regierung liegt, so ist der Papst vollkommen gegen die Regierung im Rechte. Nach dieser Theorie, welche sie von Symbolen aufstellt, kann sie päpstliche Forderungen, die sich mit den Zuständen des Staates nicht vertragen, nicht unbedingt und ohne Weiteres von sich weisen.

In Folge der Ausdehnung des Gesetzes von 1803 auf die ganze Monarchie erklärte der Papst Pius am 25sten März 1830 auf Anfragen der Bischöfe über ihr Verhalten, daß gemischte Ehen zwar unerlaubt, aber gültig seien, und auch, wo das Versprechen katholischer Kindererziehung nicht gegeben werde, der katholische Geistliche durch Versagung seiner Gegenwart die Abschließung einer solchen Ehe nicht nach den tridentinischen Schlüssen unmöglich machen, sich nur bei solchen weiterer geistlicher Censur enthalten solle. So hat man theils nachgebend, theils schweigend diesen mittleren Terminus als einen Vereinigungspunkt sich gefallen lassen, zumal da die Regierung von der Zumuthung abstand, die kirchliche Einsegnung zu erzwingen, im Falle die eine oder die andere Kirche sie nur unter besonderen Bedingungen gewähren zu können glaubt. Die Bischöfe hatten mit der Regierung eine Uebereinkunft 1834 geschlossen, der gemäß die kirchliche Trauung als Regel aufgestellt und die passive Assistenz auf seltene, leicht zu umgehende Fälle beschränkt wurde. Nachdem der Weihbischof Clemens August Droste zu Vischering Erzbischof zu Köln geworden und dieses Versprechen der Regierung ausgestellt hatte, machte er mit dem Papste, der die Erklärung abgegeben hatte, daß die Kirche wieder ecclesia militans sein müsse, dennoch gemeinschaftliche Sache. Er erklärte, daß sich das Breve vom 25sten März 1830 und die Uebereinkunft der Bischöfe mit der preußischen Regierung widersprächen, stellte sich unbedingt auf die

Seite des Papstes und verbot seinem Klerus die Einsegnung gemischter Ehen, wenn nicht das Versprechen der katholischen Kindererziehung gegeben werde, zumal da es auch nach dem kanonischen Rechte nicht zulässig sei, was übrigens sehr die Frage ist. An sein der Regierung gegebenes Versprechen erinnert und mit Suspension bedroht, beharrte er hartnäckig auf seinem Entschlusse, nur dem päpstlichen Breve gemäß zu handeln und handeln zu können. Er wurde deshalb am 20sten November 1837 verhaftet und nach der Festung Minden gebracht. Schon am 10ten December protestirte der Papst gegen die unrechtmäßige Handlungsweise der Regierung, erklärte den Erzbischof für einen Märtyrer der guten Sache und die unrechtmäßige Umgehung des Breve von 1830 für unstatthaft. Da die Bevölkerung am Rheine sich auf die Seite des Erzbischofes und des Papstes schlug, ließ die preußische Regierung ihr Verfahren öffentlich rechtfertigen. Ein Gleiches that der Papst, der auf die Erklärung des preußischen Gesandten, daß die Suspension des Erzbischofs nur ein vorübergehender Act der Selbstvertheidigung sei und der Papst als Richter zwischen beiden streitenden Parteien anerkannt werde, vor Allem die Wiedereinsetzung des Erzbischofs forderte. Darauf konnte die Regierung nicht eingehen, milderte aber des Erzbischofs Haft, indem sie ihm erlaubte, sich bei seiner Familie so lange aufhalten zu dürfen, bis der Streit beigelegt wäre. Dem Erzbischof von Köln folgten die westpreußischen Bischöfe und der Erzbischof Martin Dunin von Gnesen. Dieser erließ heimlich einen Hirtenbrief und verbot allen Priestern die Einsegnung gemischter Ehen. Durch einige Geistliche, welche es mit der Regierung hielten, gelangte es zu deren Kunde. Sie versprach daher jedem Priester, der eine gemischte Ehe einsegnete, ihren Schutz und stellte den Erzbischof wegen Hochverraths und Ungehorsams vor das Oberlandesgericht, und da dieses nicht als competent anerkannt wurde, rief man ihn zur Beilegung des Streites nach Berlin. Anfangs wurde er zu halbjähriger Festungsstrafe und Suspension verurtheilt, bald aber begnadigt, jedoch sein Aufenthalt einstweilen auf Berlin beschränkt. Von hier entfloh der Erzbischof nach Posen. Er wurde dafür nach Kolberg gebracht; seine Diöcese legte Kir-

chentrauer an. So ist der einfache Hergang der Sache während der Lebzeiten des hochseligen Königs. Er that an der katholischen Kirche Alles, was er thun konnte, behandelte sie mit aller zuvorkommenden Rücksicht, die ihr gebührt, ja er that noch mehr, er schützte das streng päpstliche System gegen deutsche Wissenschaft und hielt damit die freieren Richtungen in der katholischen Kirche danieder, anstatt sie zu pflegen, damit es zu einer katholischen Nationalkirche hätte kommen können. So lange der Rhein französisch war, ließ die französische Regierung einen solchen Zwang nicht zu, und wenn man bei diesem Verhalten geblieben wäre, möchten wohl schwerlich die Kölner Wirren entstanden sein. Was Wunder, daß der Erzbischof sich so hartnäckig erwies und der Papst gegen Preußen Allocutionen hielt; denn er durfte glauben, daß die Regierung schwach wäre, die sich in Manchem nachgiebig gezeigt und die katholische Kirche sogar vor der Wissenschaft geschützt hatte. Der Papst wird ewig sein Princip festhalten und vertheidigen, so lange er noch Zutritt zu uns hat. Er hat gezeigt und bewiesen, daß er ein Princip hat und dasselbe durchzuführen versteht, eben so der Erzbischof von Köln. Man darf alle diese Männer darum nicht schelten, sondern muß anerkennen, daß sie gegen das Princip, das sie vertreten, nicht gleichgültig sind, abgesehen von dem Conflicte mit dem modernen Staate. Es sind Männer von ehrenwerther Gesinnung, Charakter und Bestimmtheit, und ich achte sie darum, so wenig ich ihr Princip billigen mag. Wollte Gott, unsere Theologen hätten so viel Pathos in politischer Hinsicht bewiesen! aber es zeigte sich hier recht augenscheinlich, daß religiöse Freiheit ohne politische Freiheit und Bewußtsein, wenn nicht ganz und gar eine Chimäre, doch ohnmächtig ist. Merkwürdig rathlos bezeigten sich die protestantischen Theologen in diesem Streite, nur der einzige Marheineke sprach ein vernünftiges Wort. Sonst mußten Juristen, Historiker, Philosophen ins Feld rücken. Unsere Theologen, ohne alle politische Bildung, ließen die Regierung förmlich im Stich, und hatten weiter keine Waffen, als ihr gläubiges Vertrauen, daß die evangelische Kirche dadurch keinen Schaden nehmen möge, als die zuversichtliche Hoffnung, daß die Regierung alles in Frieden beilegen werde.

Seitdem fürchtet der Papst die protestantischen Theologen nicht mehr. Um gegen die großen Politiker der katholischen Kirche streiten zu können, dürfen sie nicht bloße Theologen sein und bleiben. Die katholische Kirche in Deutschland wurde dadurch Rom wieder recht zugewendet und an die Abhängigkeit vom päpstlichen Stuhle erinnert, welcher sie und die Regierung seine ganze Macht fühlen ließ. Wie die katholischen Theologen von jeher politisch gebildet waren, so war die Reaction des Papstes nicht blos kirchlich, sondern auch politisch. Denn sie war gegen die politische Einheit Deutschlands, welche, wenn auch nicht der katholischen Kirche, doch ihrer Abhängigkeit von Rom gefährlich werden konnte, gerichtet. Diese politische Reaction zeigt sich auch darin, daß die griechische Kirche sogleich sich regte, um aus dem Zwiespalte zwischen der katholischen und protestantischen Kirche Nutzen zu ziehen, die erstere unterstützte, um gegen die letztere zu reagiren.

Das war nun wieder eine Zeit für Görres. Er hatte früher für die politische Freiheit gestritten, nun kämpfte er für die religiöse. Er hatte schon in seiner Schrift: „Deutschland und die Revolution", den Völkern und Fürsten einen Spiegel vorgehalten, an der politischen Entwickelung des Vaterlandes verzweifelnd. Er erblickte nirgends im Staate die Verwirklichung der Freiheit, im Gegentheil nichts als Unfreiheit. Darum suchte er die Freiheit in einem andern Gebiete als im Staate auf, in der Kirche. Die religiöse Freiheit nämlich ist eine innere, über welche der äußere Zwang nichts vermag. Die Kirche hat sie bewahrt, aber der Staat, meint Görres, welcher die politische Freiheit verschmäht, unterdrücke die Kirche. Er, der blos mechanische, büreaukratische Staat leide in keiner Form die Freiheit. Dagegen müsse die Freiheit, und also die Kirche geschützt werden. Unter Kirche versteht aber Görres nicht die theoretischen Lehren und dogmatischen Sätze. Aus diesen hat er sich öfters nicht viel gemacht. Die Kirche ist ihm die Bewahrerin und Trägerin der ideellen Gemeinschaft des Geistes und seines höheren Selbstbewußtseins, die den Menschen von den Schranken, die die Natur, der Staat und welche er sich selbst anlegt, frei macht. Demnach ist die Kirche die wahre Bestimmung des Menschen, die Verwirklichung

seiner Freiheit. Erst suchte Görres noch den Staat von der Kirche aus zu bearbeiten. In der Schrift „Europa und die Revolution" wurde ihm aber schon die Kirche die streitende: sein Ideal wurde der Glaube des Mittelalters. In der „heiligen Alliance" faßte er die Religion als das Princip der Politik selbst auf, aber erst im Athanasius erhob er die Kirche über den Staat als das vermeinte Reich der Freiheit gegen äußerliche Gewalt. Er vertheidigt den Erzbischof gegen den abstracten Beamtenstaat, der die jetzige Welt belaste, der alles drücke und presse, und überall nur hemme, welcher sich in das innerste Heiligthum des Glaubens hineindränge*).

*) In der neuesten Schrift des Erzbischofs „Ueber den Frieden unter der Kirche und den Staaten" betrachtet derselbe den Staat eben so abstract, als eine blos äußerliche Rechts = und Sicherheitsanstalt, als einen bloßen Polizei = und Nothstaat. Die Kirche soll das Himmlische und Ewige wahren, der Staat das Irdische. Beide, Kirche und Staat, sollen in ihrer Sphäre gleich unabhängig von einander sein, beiden soll eine gesetzgebende, richterliche und vollziehende Gewalt zukommen. Die katholische Kirche ist ihm natürlich die allein wahre, indem sie niemals etwas Neues lehre. Sie ist in Lehre und Verfassung ein fortgesetzter unmittelbar göttlicher Willensact, während der Staat zwar auch ein göttliches Princip hat, dasselbe aber auf die bloße Einsetzung der Obrigkeit beschränkt ist. So lange Kirche und Staat ihrem Principe gemäß sich verhalten, ist zwischen beiden kein Zwiespalt: und wenn es zur Entzweiung kommt, ist mehr der Staat schuld wegen seiner geringeren Vollkommenheit, als die Kirche. Die Kirche kann den Staat gar nicht beeinträchtigen, gegen ihre Verfassung, Recht und Gesetz soll der Staat sich nicht zu verwahren haben. Die Kirche hat das Recht, vom Staate geschützt zu werden, und umgekehrt. Es soll von der geistlichen Jurisdiction an die weltliche keine Berufung stattfinden. Wegen der Unabhängigkeit und Selbstständigkeit der Kirche ist das Placet gar nicht nöthig, es ist vielmehr überflüssig. Wenn es für nothwendig erachtet wird, muß der Kirche ebenfalls ein Placet in Beziehung auf die Handlungen der Staatsgewalt zustehen. Die Erziehung und der Unterricht muß in den Händen der Kirche sich befinden. Die Kirche hat das Recht der Beaufsichtigung der Geistlichen, ihrer Diener und des Eigenthums derselben, und der Staat soll das in Anspruch genommene Oberaufsichtsrecht über die Verwaltung des Kirchenvermögens aufgeben. Ueberall hebt der Erzbischof den freien Verkehr der Kirchengewalt mit Rom hervor, denn der Papst sei keine auswärtige Behörde, sondern das Haupt der Kirche; er sieht jede Be-

Görres nennt die Kirche die Freie und Semperfreie, deren Freiheit in keiner Art beeinträchtigt werden könne, er nennt sie die vorgeborene, und den Staat den nachgeborenen. Er sagt geradezu, daß der Erzbischof verpflichtet gewesen, die übergreifende Beihülfe einer protestantischen Regierung abzulehnen, denn die Annahme derselben wäre eine Anerkennung ihrer Suprematie. Aber hat nicht die katholische Kirche von katholischen Regierungen öfter solche Beihülfe verlangt, ohne darin eine Suprematie zu sehen? Die preußische Regierung hat das Recht der katholischen Kirche in Absicht auf die Lehre und Disciplin nirgends angetastet, aber der Erzbischof hat in Art. 18. seines Erlasses das dem Staat zustehende Oberaufsehungsrecht über die Kirche in Frage gestellt, welches Görres demselben noch zugesteht. Der Erzbischof hebt in jenem Erlasse fast jedes Rechtsverhältniß der Kirche und des Staates auf, während doch Görres noch zugiebt, daß das Concordat Preußens mit dem Papst auf leidliche Bedingungen geschlossen worden, und Preußen der katholischen Kirche wirklich Gutes gebracht habe. Er hätte darum die Rheinländer und Westphalen nicht zu Vertheidigung der ihnen verheißenen Freiheit und Gleich-

---

schränkung desselben von Seiten des Staats als einen Eingriff in das Leben der Kirche selbst an. Er redet immer von der bischöflichen und päpstlichen Gewalt, welche von Christo eingesetzt sei. Er kennt und will die katholische Kirche nur als die römische, von gallikanischer, oder gar deutsch-katholischer Kirche mag er nichts wissen. Er verdiente Papst zu sein. Er sieht den Staat an, wie die Kirche ihn ansehen mußte, als er von derselben noch nicht umgebildet war, wie er etwa zur Zeit des fränkischen Reichs, noch vor den Karolingern sich verhielt. Die Kirche ist ihm Kirchenregiment, nicht eine in sich freie göttliche Gemeinde, oder Gemeinschaft der Gläubigen, sondern die hierarchische Macht und Gewalt des Klerus. Er redet zwar von einer Coordination und Freundschaft der Kirche und des Staates; aber diese reicht überhaupt nicht hin, am wenigsten, wie er sie faßt. Die wahre Coordination und Freundschaft von Kirche und Staat wäre, daß jene selbstthätig den Unterschied von beiden sowohl erzeugte, als auch denselben vermittelte, und dadurch eben so die Einheit und Harmonie fortwährend erhielte, wie harmonische Töne sowohl unterschieden, als eins sind. Bei ihm ist die Coordination und Freundschaft aber, daß die Unabhängigkeit der Kirche Hierarchie, und die des Staates eine blos scheinbare ist.

heit in Glaubenssachen aufrufen sollen, denn die preußische Regierung hat die Glaubensfreiheit nirgends gefährdet. Was grade diese, die innere Freiheit, betrifft, so weiß jeder, daß die katholische Kirche dieselbe weniger fördert, als die äußere Staatsmacht. Görres vertheidigt die Kirchenfreiheit, er vertheidigt aus diesem Gesichtspunkte den Erzbischof, er vertheidigt damit wirklich einen Angriff der Kirche auf den Staat. Er glaubt sich dazu berechtigt, weil der Staat die Glaubensfreiheit, überhaupt die Freiheit gefährde; denn diese ist es, welche er in der Kirchenfreiheit verletzt glaubt. Wenn Görres auftritt, so kann man sicher darauf rechnen, daß er für die Freiheit in die Schranken tritt: er war von jeher und in jeder Form der Vertheidiger der Freiheit. Man irrt sich in ihm, wenn man meint, daß er, weil er die Kirche gegen den Staat vertheidigt, er gegen die Freiheit im Staate ist. Er erblickt nur die Freiheit nicht in diesem, sondern in der katholischen Kirche, welche grade die innerliche Freiheit, für welche er streitet, äußerlich macht; er glaubt, wirklich noch für die Freiheit als solche zu kämpfen, sucht sie aber da, wo er sie nie finden wird.

Der Streit wegen der gemischten Ehen ist von Seiten des Papstes gegen die Einheit der Nation gerichtet, denn die Weigerung, solche Ehen einzusegnen ohne das Versprechen der katholischen Kindererziehung protestantischer Seits, ist Trennung des nationalen Lebens durch die Kirche *). Erstens wird die

*) Es ist auffallend, daß der Bund für die kirchlichen Angelegenheiten bisher so wenig Interesse gezeigt hat. Er scheint für dergleichen keine Zeit zu haben, denn er hat sie völlig ruhen lassen. Art. 16. der Bundesacte zieht die Verschiedenheit der christlichen Religionsparteien blos mit Bezug auf den Unterschied der bürgerlichen und politischen Rechte in Betracht. Nach Art. 65. der Wiener Schlußacte hat sich die Bundesversammlung zugleich mit anderen Gegenständen, als Nachsteuer, Preßfreiheit, Handel, Verkehr und Schifffahrt, vorbehalten, die religiösen Angelegenheiten zu bearbeiten, um durch gemeinschaftliche Uebereinkunft zu möglichst gleichförmigen Verfügungen zu gelangen; bis jetzt ist aber darin nichts weiter geschehen. Es ist nicht einmal die bürgerliche Verbesserung der Juden nach Art. 16. der Bundesacte weiter in Berathung gezogen worden. Im Gegentheil hat man sie in einigen Gegenden Deutschlands in ihrer gedrückten Lage nicht nur gelassen, sondern man hat ihnen die

evangelische Kirche gar nicht anerkannt, und zweitens nicht der Staat und dessen Rechtsbestand. Görres gesteht der evangelischen Kirche keine Berechtigung zu, berechtigt ist ihm allein die katholische Kirche, welche ihm mit dem Christenthum identisch ist. Man hat mit Recht gesagt, der ganze Athanasius lasse sich in eine einzige Frage der Katholiken an die Evangelischen auflösen: Was wollt Ihr denn, Ihr seyd nicht einmal Katholiken?! Recht hat nur Rom und die römisch-katholische Kirche, Unrecht haben die deutschen Regierungen und eine deutsch-katholische Kirche. Politisch kann der ganze Streit uns nur Schaden und

---

im vormaligen Königreiche Westphalen und in den ehemaligen französischen Rheinprovinzen bereits erlangten Rechte wieder entziehen wollen. Nach Bülow-Cummerow soll der Bund sehen, was er thun könne, damit aus der Verschiedenheit des Glaubens keine Uneinigkeit des Volks entspringe. Uebrigens sei er verpflichtet, den Frieden unter den christlichen Bekennern zu erhalten, und gegen Jeden, auch gegen die Juden, gerecht zu sein. Es sei alles zu vermeiden, was zur Uneinigkeit führen könne. Es gebe kein wirksameres Mittel zu diesem Zweck, als eine Vereinigung der Bundesfürsten, um die Verhältnisse der verschiedenen christlichen Confessionen zu ordnen und nach allgemeinen und gleichen Grundsätzen die Grenzlinien zwischen den Befugnissen des Staats und der Kirche durch ein Bundesgesetz zu ziehen, im Fall des Streits aber dem Bunde die Entscheidung zu überlassen, so daß namentlich in Sachen der katholischen Kirche keine Streitsache direct von den Fürsten, sondern stets von dem Bunde regulirt werde. Wenn die Bundesregierungen sich zu einer solchen Vereinigung bestimmten, so würde der erste und nöthigste Schritt sein, im Namen des Bundes mit dem Papst ein Abkommen über die Verhältnisse der katholischen Kirche zu den Regierungen des Bundes zu treffen. Wenn also in irgend einem der Bundesstaaten sich ein Streit zwischen der Regierung und der römischen Kirche entspinnen sollte, so stellten die dabei Betheiligten den Fall zur Entscheidung des Bundes, welche dann durch eine dazu niederzusetzende Austrägal-Instanz erfolgte; fiele das Urtheil gegen die Regierung aus, so habe diese nachzugeben, umgekehrt müsse der Bund die Rechte derselben gegen Rom vertheidigen. Der Bund, und nicht eine einzelne Regierung, solle mit dem Papst ein Concordat schließen. — Dies setzt voraus, daß der Papst nach wie vor das Oberhaupt der katholischen Kirche auch in Deutschland sein und bleiben soll. Mit Einmischung des Bundes ist zwar den kirchlichen Angelegenheiten eine nationale Wendung gegeben, aber Rom gegenüber nur im Sinne des Territorialsystems. Die nationale Consequenz wäre die von Rom emancipirte deutsch-katholische Kirche.

dem Papste Nutzen bringen, denn er entnationalisirt Deutschland und reißt damit den Rechtsbestand in ihm mit allen seinen Wurzeln aus dem heimathlichen Boden. Kaum haben die deutschen Völker sich politisch unirt, so versucht die katholische Kirche wieder eine Trennung und will uns um mehrere Jahrhunderte zurückbringen, in die Jahrhunderte des Zwiespaltes. Es mußte deshalb jedem Deutschen wohl thun, daß Se. Majestät der König an demselben Orte, von wo der Versuch der Trennung und Spaltung ausgegangen war, am Dombaufeste der Einheit Deutschlands das Wort redete. — Görres weist in seiner neuesten Schrift: „Kirche und Staat nach Ablauf der Kölner Irrung", darauf hin, daß „westlich einer Linie, die, der Grenze Preußens und Oesterreichs entlang, von Norden nach Süden geht, das constitutionelle Deutschland liegt, während östlich von ihr das monarchisch-ungebundene sich hinzieht. Und auch diese Spaltung ist im Gefolge der politischen Bewegung, die den Welttheil aufgewühlt, eine europäische geworden; denn diese Linie, nordwärts bis nach Norwegen hinauf verlängert, südwärts bis zu den Seealpen hinunter fortgesetzt, scheidet ebenso das constitutionelle Europa von dem unconstitutionellen. Durch Deutschland also geht die religiöse Theilungslinie von Westen nach Osten hin und in gleicher Weise die politische von Norden nach Süden sich versenkend; somit erscheint das alte Reich im Kreuze in vier Massen zerfallen und daher ein Klein-Europa nach dem Bilde und Gleichnisse von Groß-Europa aus gestaltet." Görres weist darauf hin, wie Deutschland von Natur schon ein getheiltes Ganzes sei, dessen Scheidung in vier Theile durch die Religion und die Politik bedingt werde. „Die Einheit Deutschlands ist dabei verloren gegangen; denn der Kaiser ist todt, schläft im krystallenen Sarge, und eine unsichtbare Hand verjagt ihm die Fliegen, daß ihr Summen den Schlafenden nicht wecke. Der Kaiser ist unsichtbar unter uns und energisch thätig in der Vielheit der Staaten, in denen unsere Stärke liegt. Eine innere Einheit ist nicht möglich, sondern kann nur durch äußere Einflüsse herbeigeführt werden. Namentlich ist es Frankreich, das als Dränger und Mahner an den Schranken, Rußland, das ruhig an der Thüre harrt, bis der rechte Augenblick gekommen sein wird, und England, das schon durch die Universalmonarchie des Handels uns in seiner Gewalt hat." „Die

Gefahr treibt uns zusammen, wie der Anfall der Wölfe die Steppenpferde zusammentreibt, daß sie im Kreis sich stellen, die Köpfe einwärts, und den andringenden Feinden hintenaus die Rachen zerschlagen. Hinsichtlich der Religion haben wir auch die Bestimmung, in einem confessionellen Kaiserthume zu leben, nachdem es nicht gelungen ist, den Papst auch im krystallenen Sarge neben den Kaiser zu legen, und nachdem ungeachtet des Verlustes eines großen Theils ihrer Gebiete die katholische Kirche jetzt von Neuem den Geist in sich und aus sich thatkräftig gestaltet." Gegenüber diesem neuen Leben der katholischen Kirche, stellt er auf die eine Seite die in Absolutismus erstarrte, griechische Kirche und auf die andere Seite den modernen Protestantismus, der die Lehre des Evangeliums gänzlich verschwinden läßt und seiner Auflösung entgegengeht. Zwischen diesen beiden steht die anglikanische Kirche in der Mitte zwischen Schisma und Häresie. Solle dieser Kriegszustand, diese Trennung zwischen den verschiedenen Kirchen fortdauern, oder eröffne sich Aussicht auf Frieden? Keine sei eines Friedens bedürftiger, als die deutsche protestantische Kirche; „denn alle Wege brechen ab, wo gähnend der Pantheismus den weiten Rachen öffnet." Die anglikanische Kirche stehe der großen Einheit der katholischen Kirche, in der der Geist Gottes walte, am nächsten, und darum sei auch dort zuerst die Sehnsucht nach demselben erwacht und von dort aus die Rückkehr auch auf kürzestem Wege angebahnt. „Die Gegenwart gebietet peremtorisch, daß wir mit einander uns vertragen." „Wie im Bewußtsein der europäischen Gesellschaft das Bedürfniß einer Gesammteinheit sich zu erkennen giebt und diese Einheit, wenn auch unsichtbar, doch allerwärts ihre Wirkung übt, wie dringender noch in der deutschen Gesellschaft das Bedürfniß einer solchen Einheit sich verräth und diese, obgleich nirgendwo gegenwärtig, doch überall zu finden ist, so wird es auch um die kirchliche Einheit beschaffen sein. Wo sie Anerkenntniß gewinnt und sich geltend macht, tritt sogleich mit ihr die Convenienz der Richtungen und ein geschlossenes Wechselverhältniß ein, und der wilde anarchische Krieg Aller gegen Alle verwandelt sich in eine gerundete Opposition um einen lebendig wirksamen Schlußpunkt her. Mit dem wüthigen Protestantismus, dem abgesagten Feinde der Kirche, können wir nicht zusammenleben, oder vielmehr er ists, der nicht mit uns

zusammen in Frieden leben kann; mit den auf christlicher Unterlage Opponirenden ist die Sache thunlich. Mit dem tyrannischen, durch Macht oder auch List, zu dem viele wieder umzulenken Miene machen, können wir nicht gemeinsamen Haushalt führen; will er aber unsere Rechte achten auf die Bedingung hin, daß wir auch unsererseits die seinigen in Obacht nehmen, soll er als Hauptmasse uns willkommen sein." — Görres empfindet also lebhaft die Nothwendigkeit der Einheit Deutschlands und sieht überall das Streben danach. Die politische Einheit bleibt ihm aber eine Notheinheit, die daher nirgendwo gegenwärtig, doch überall zu finden ist. Eben so verhält es sich mit der kirchlichen Einheit Deutschlands, nur noch mit dem Unterschiede, daß dort die Unabhängigkeit der Staaten anerkannt wird, während hier der Unterschied der Kirchen absorbirt und zu Einer Kirche verschmolzen wird. Und diese Kirche ist ihm nicht einmal Eine deutsche Kirche, sondern ist und bleibt die römisch-katholische Kirche mit dem Papste. Görres verkündigt den Untergang des Protestantismus und seine Rückkehr zum Katholicismus, Schelling in Berlin prophezeiet den Fortschritt beider zu einem Johanneischen Christenthume von der unbestimmtesten Art. Wir behaupten, daß eine römisch-katholische Kirche in Deutschland nicht der Forderung des Zeitgeistes gemäß ist, sondern allein eine deutsch-katholische Kirche vermöge Nationalität und Selbstbestimmung. Wir sind auch gegen den Namen eines Johanneischen Christenthumes, und glauben, daß die Union der protestantischen Confessionen die Aufgabe und der Fortschritt des Geistes sei. — Bis jetzt scheint es, als solle die Trennung festgehalten werden. Die Ausgleichung, welche zwischen der jetzigen preußischen Regierung und dem päpstlichen Stuhle getroffen worden, ist nur eine scheinbare Beilegung der kirchlichen Wirren. Der Erzbischof von Köln ist Erzbischof geblieben und nur ein Coadjutor ihm zur Seite gestellt. In der Principienfrage hat Rom gesiegt, in der persönlichen dieses Erzbischofs, Preußen. Wer das Uebergewicht hat, ob der Streit ruhmvoll beigelegt ist, diese Frage beantworte sich jeder selbst. Die Zeit wird es lehren, daß man den faulen Fleck so lange bedeckt hat, bis der Brand dazu treten wird.

Auch in den südwestlichen deutschen Staaten entstanden Conflicte der katholischen Kirche mit den protestantischen Regie-

rungen, und in Würtemberg wurden sie sogar öffentlich in der Ständeversammlung verhandelt. Bei diesen Verhandlungen sprach sogar die Mehrheit der katholischen Mitglieder der Kammer dafür, unberechtigte Uebergriffe der Kirche in die Staatsgewalt zurückzuweisen, aber sie sprach auch den Wunsch aus, daß beide sich über die Grenzen ihrer Rechte vereinigen möchten. Die Regierung wollte sich gern dazu verstehen, und die Kammer nahm mit großer Stimmenmehrheit den Antrag an: „die Ständeversammlung sei des vollen Zutrauens zu der Staatsregierung, diese werde, wenn jene Angelegenheit durch das bischöfliche Ordinat an sie gebracht werde, derselben ihre ganze Aufmerksamkeit schenken und Mißstände, welche sich ergeben sollten, beseitigen." Der Bischof von Rottenburg hatte nämlich verlangt, daß die Bestimmung des Religionsedicts von 1806, wonach katholische Geistliche zur Einsegnung gemischter Ehen gezwungen sind, als gegen die in der Verfassung verbürgte Gewissensfreiheit verstoßend, aufgehoben werde. Da sich einige Kleriker gegen diese Vorschrift aufgelehnt hatten, versetzte sie die Regierung auf Kaplaneien, wo sie nicht in den Fall kommen konnten, eine solche Widersetzlichkeit zu üben, und die Kammer billigte dieses Verfahren. Der Bischof schien entschlossen, den Geistlichen seine Bestätigung zu versagen, die von der Regierung an die Stelle der wegen ihres Widerstandes abgesetzten Geistlichen geschickt wurden. Der würtembergischen Regierung, als constitutioneller Monarchie, werden aber Mittel zu Gebote stehen, diese Angelegenheit glücklich zu beseitigen, welche die preußische Regierung wegen Mangel constitutioneller Verfassung nicht hatte. Preußen hat nach vergeblicher Anwendung von Gewaltmaßregeln einen unsicheren Frieden auf der Grundlage einer rein persönlichen Uebereinkunft mit dem Papste und dem Erzbischofe und unter mancherlei Zugeständnissen abgeschlossen. Die Verlegenheit der preußischen und anderer protestantischen Regierungen wurde durch die baierische Presse vermehrt, welche die Gemüther aufhetzte und das Feuer schürte. In allen Gestalten erschienen die Ultramontanen verkleidet, bald als Liberale, bald als Aristokraten, bald als Monarchisten, wie man es wünschte, aber überall hatten ihre Bestrebungen einen politischen Hintergrund, in dem Gespenster mancherlei Art sich herumtummeln. Scherer erörterte die Streitpunkte zwischen Staat und Kirche, und eben so

Nebenius. Der erstere weist nach, wie im Volke nirgends Zündstoff sei für die Brandfackel der Ultramontanen. Die kirchlichen Zerwürfnisse und Wirren wären nicht blos kirchlich, sondern es sei der politische Grundton durchzuhören. Dies politische Mißbehagen niste sich am liebsten im Gebiete der Religion fest, weil unser Charakter uns zur inneren Welt der Empfindung dränge, und sich unfähig und ungeschickt beweise, die praktischen Fragen des äußeren Rechtes zu handhaben: der deutsche Katholicismus sei reif zur Emancipation vom ultramontanen Rom und dessen hierarchischen Tendenzen, und man müsse mit einer deutschen Nationalkirche Ernst machen, die sowohl dem Katholicismus als dem Protestantismus sehr Noth thue. — Die deutsche Wissenschaft hat hierzu bereits die Basis gelegt; sowohl der speculative Katholicismus in Günther und Papst, als die speculative Dogmatik in Marheineke, Schleiermacher und Daub haben hier tiefsinnig vorgearbeitet, und es liegt nur an der Aufregung des Augenblicks, an der persönlichen Störung leidenschaftlicher Eitelkeit, wenn diese Vereinbarung eines religiösen Deutschlands nicht weiter gepflegt wird. Die ganze kirchliche Noth der Gegenwart ist zum großen Theil nur Folge der Hemmungen, unter welchen die freie, politische Entwickelung der deutschen Nationalität leidet. Denn auch der krasseste Optimismus wird nicht in Abrede stellen, daß die politischen Institutionen Deutschlands außer Verhältniß sind mit der politischen Reife unserer Gesinnung. Staat und Kirche gehen durchaus Hand in Hand, und bevor nicht der politische Zustand Deutschlands ein anderer wird, kann sich auch der kirchliche nicht ändern. Es wird Streit und Hader bleiben, und die Einheit und Eintracht zwischen den verschiedenen Kirchen und zwischen der katholischen Kirche und dem Staate unmöglich sein. Es wird aber eher keine weltliche Ausgleichung stattfinden können, bevor sich nicht die katholische Kirche von Rom aus emancipirt und sich als deutsch-katholische Nationalkirche constituirt.

Zwei und dreißigste Vorlesung.

Reaction der Altlutheraner gegen die Union. — Suckow. — Der Prophet. — Hahn. — Kirchlicher Anzeiger. — Der Generalsuperintendent Ribbeck. — Wasserschleben. — Deutsch-evangelische Nationalkirche. — Rosenkranz' Sendschreiben an Pierre Leroux. — Hegels Urtheil über die Union. — Moll. —

Die Reaction der katholischen Kirche gegen die Union, als nationale Bestrebung, und gegen die damit zusammenhängende deutsch-katholische Kirche, ist eine noch fortdauernde. Wenn Jemand den Spruch des Herrn: „Seid klug wie die Schlangen", befolgt hat, so ist es die katholische Kirche. Das muß man ihr lassen, aufmerksam ist sie und läßt sich nicht leicht überrümpeln; im Gegentheile liegt sie stets auf der Lauer, um bei jeder günstigen Gelegenheit schnell bei der Hand zu sein und Beute zu erhaschen. Es ist klar, daß durch die Union der Protestantismus in einer geschlossenen Phalanx der katholischen Kirche entgegenwirkt, und daher nicht zu verwundern, wie diese sich bemüht, die alte Trennung der Confessionen zu begünstigen und das einige Interesse zu schwächen. Und wie die Union vom Staate ausging, die unirte Kirche Staatskirche ist, so greift die katholische Kirche den Staat an und erneuert alle alten Ansprüche und Gerechtsame an ihn. Denn am Staate hat sie den gefährlichsten Feind, der Roms Universalität erschüttert hat und auf völlige Zerstörung desselben bedacht ist. Die geistliche Weltmonarchie geht zu Grunde, sobald sich alle katholische Kirchen, wie die gallikanische, von Rom emancipiren und die freie Wissenschaft in ihnen mächtig wird. Man gab sich eine Zeitlang der Illusion hin, die Union sei blos ein Werk äußerer Toleranz und aus keinem inneren Bedürfnisse des Geistes entsprungen. Aber Rom war es zuerst, das uns auf den Gedanken der politischen Bedeutung der Union bringen mußte. Die Union ist eine Folge des Geistes der Einheit aus dem Be-

freiungskriege. Was sie erzeugt, das Aufgeben der confessionellen Unterschiede, konnte nicht hindern, daß nicht das Gefühl des Unterschiedes und damit das altprotestantische Princip sich hin und wieder regen sollte. Es ist die Aufgabe der Union, nicht blos äußerlich die Unterschiede zu verwischen, sondern sie auch innerlich zu vermitteln. Wer glaubt, daß die Union eine äußerliche Einheit der Confessionen sei, etwa der bloßen Kirchengemeinschaft oder Gleichstellung beider Confessionsverwandten, irrt sehr. So hätte die Union durchaus keine Bedeutung für ein neues kirchliches Leben, sondern stellte immer nur die Trennung dar, es bestände im Grunde das alte Zersplitterungssystem, die alte Zerfallenheit der protestantischen Kirche fort. Es fragt sich nun, ob die evangelische Kirche dem Bedürfnisse der Zeit überall entgegenkam, und sowohl das kirchliche, als das wissenschaftliche Bedürfniß in sich aufnahm und es mit sich auszugleichen verstand. Wir müssen glauben, daß die unirte Kirche nicht den Geist der Zeit, der sie hervorgerufen, begriffen und sich demselben gemäß entwickelt hat. Es fehlt ihr die Verfassung, es fehlt ihr die wissenschaftliche Durchdringung ihres Lehrbegriffes, so daß sie einem Chaos gleicht und gestaltlos ist. Ja, man kann zweifeln, ob sie noch existirt, ob sie je existirt hat. Die alten protestantischen Elemente sind noch immer nicht überwunden, ja die Secten tauchen mehr als je wieder auf, — mit der Wissenschaft aber ist die Collision vollständig und offen ausgebrochen. Ganz natürlich! denn da die unirte evangelische Kirche ihr Princip nicht begriffen, konnte sie es noch viel weniger entwickeln. Erst seit Kurzem regt sich der Geist in der Kirche, der nach Verständniß ringt, der einen Nothschrei nach dem andern hören läßt und die Form seines Daseins, seine Wirklichkeit, sucht und nicht finden kann. Statt die Gegensätze, die im Principe schon überwunden sind, nun auch wirklich im Leben zu überwinden, begünstigte man wieder das Schisma, die alte Spaltung. Die Nation war Eins, ohne Unterschied der Religion, gewesen; nach dem Frieden regte sich aber in entgegengesetzem Sinne der religiöse Geist. Statt der Einheit suchte man die Aufgabe der Kirche in dem Hervorsuchen der Symbole und in dem Piquirtsein auf die Kirche, der man angehörte. Die katholische Kirche rührte sich zuerst und ließ die Gegensätze wieder hervortreten, die lutherische Kirche folgte nach. Man vertheidigt wohl diesen Kampf, da

man meint, es sei jeder einzelnen religiösen Richtung Raum zu geben, damit sie sich naturgemäß und frei entwickele. Aber sollte man nicht glauben, daß die Altlutheraner z. B. Zeit genug gehabt haben, sich herauszubilden, von der Reformation bis jetzt, ja, daß sie sich, wie die anderen besonderen Confessionen, gebildet haben. Von weiterer Herausbildung kann nicht mehr die Rede sein, sondern von Umbildung. Die Trennung ist schon genug ausgebildet und hat sich sogar zum politischen Gegensatze geschärft. Die Union, sagt man, soll eine gewaltsame Verschmelzung der beiden protestantischen Kirchen sein, und der Begriff der Staatskirche dadurch seine Spitze erreicht haben. Der Staat habe nicht etwa eine auf seinem Gebiete schon bestehende Kirche zur herrschenden erhoben, sondern geradezu eine neue Kirche, einen neuen Cultus geschaffen. Damit habe er die Annahme dieser auf rein administrativem Wege zu Stande gekommenen Staatsreligion von den geschichtlich bestehenden und berechtigten Kirchen verlangt. Aber wer möchte behaupten, daß eine solche Ansicht wohl von Verständniß der Geschichte, ja blos von ihrer unmittelbarsten Auffassung zeugt? War denn die lutherische oder reformirte Kirche nicht Staatskirche? Waren sie nicht ganz im Staate aufgegangen? Waren sie nicht vom Staate administrirte Kirchen? Von wem anders konnte die Union ausgehen, als vom Staate? Freilich hätte die unirte Kirche die administrative Verfassung gleich aufgeben und der Consistorialverfassung, als ihr nicht gemäß, den Abschied geben sollen, denn gegen diese, die gerade altprotestantisch ist, reagirt sie. So lange Friedrich Wilhelm **III.** lebte, hielt er am Principe der Union fest. Die Altlutheraner forderten zwar die Selbstständigkeit der lutherischen Kirche der Union gegenüber, und beriefen sich auf den westphälischen Frieden Art. 7. Da man ihnen aber nicht Gehör schenkte, wanderten ganze Gemeinden aus und schifften sich ein nach Amerika, um ihren Gottesdienst frei üben zu können. Durch eine Verordnung unseres Königs ermuthigt, traten die Altlutheraner offen hervor, verfaßten eine **Promemoria** an die Regierung und verlangten eine wirkliche Anerkennung der lutherischen Kirche. Sie können es gesetzlich verlangen, denn Art. 16. der Bundesacte sagt, daß „die Verschiedenheit der christlichen Religionsparteien in den Ländern und Gebieten des deutschen Bundes keinen Unterschied in dem Genusse der bürgerlichen und politischen Rechte be-

gründen könne." Indem die Bundesacte die Verschiedenheit der christlichen Religionsparteien ausdrücklich erwähnt, ist die Union in dieser Hinsicht auch eine Reaction gegen die Bundesacte, welche kirchlich bei der alten Trennung stehen bleibt. Im October 1841 beriefen die Altlutheraner sogar eine Synode der lutherischen Kirche zu Breslau und setzten eine oberste Kirchenbehörde für die gesammte lutherische Kirche Preußens ein. Sie sehen sich mit den lutherischen Kirchen des Auslandes dem Bekenntnisse nach für eins und verbunden an, und haben sich sogar schon eine Verfassung auf Grundlage der Synodal- und Presbyterialverfassung gemacht. Damit haben sie der unirten Kirche den Weg gewiesen, den sie auch einzuschlagen hätte, um zur Geltung zu gelangen. Es ist ein eigenes Ereigniß, daß sich in Breslau unter den Augen des Oberpräsidenten öffentlich eine Synode und ein Oberkirchencollegium der lutherischen Kirche constituiren durfte; man glaubte auch darin schon die nachgesuchte Anerkennung derselben zu sehen, die aber bis jetzt noch nicht erfolgt ist und wohl schwerlich erfolgen dürfte. Denn damit wäre kirchlich eine Remonstration der Regierung gegen die Union, eine Begünstigung der Trennung ausgesprochen und gegen das Princip der Einheit reagirt. Die Anerkennung würde alle reactionären religiösen Parteien wieder hervorrufen, die eben so gut Anspruch auf Anerkennung hätten, als die lutherische Kirche, — an allen Ecken und Enden würden Schismatiker aufstehen. Soll dies etwa die wahre, autonomische religiöse Freiheit sein, wie sie alle verlangen, die sich nicht in der Staatskirche befriedigen? Die Autonomie ist aber, dem Geiste des Befreiungskrieges gemäß, nicht ohne die Einheit. Die unirte Kirche sollte autonomisch sein, ihre altprotestantische Verfassung und die alten Parteien umbilden. Sie war es nicht, sie that nicht, was sie sollte, und die Elemente treten wieder selbstständig hervor. Mit der Anerkennung der lutherischen Kirche wäre das Zeichen gegeben, daß alle Parteien sich von der unirten Kirche trennen und selbstständig constituiren könnten. An den Früchten sollt ihr sie erkennen! Die Reaction der Altlutheraner und des Papstes hat schon ihre Früchte getragen, und findet Nachahmer. In Berlin tauchen Wiedertäufer auf, und vollziehen ungestört ihre Gebräuche. Alle diese Reactionen wollen dabei mehr oder weniger auf das Urchristenthum, oder das Urlutherthum zurückgehen gegen die Staatskirche,

wie der hochselige König, der bei Stiftung der Union eben so gegen die bestehenden Kirchen zurückging. Und so läuft der Streit immer auf das „wahre Urchristenthum" hinaus, von dem man glaubt, daß es Jesu Lehre am reinsten aufbewahrt, erfaßt und in Cultus und Verfassung dargestellt habe, weil es doch dem Leben des Erlösers am nächsten stehe. Alle Parteien wollen restauriren, die kirchlichen so wie die politischen. Die Restaurationsbestrebungen beweisen aber stets, daß ein Widerspruch zwischen Alt und Neu im Volksbewußtsein entstanden, ein Riß, eine Kluft, die sich gähnend vor aller Augen öffnet und die, ein zweiter Curtius, zu schließen Niemand den Muth hat. Man wendet daher die Augen von ihm und geht dahin zurück, wo dieser Riß noch nicht vorhanden war, wo der Fuß leicht dahin wandelte und dem gewöhnlichen Gange des Menschen keine Gefahr drohte. Wo daher die Restauration erwacht, ist es stets ein Beweis von dem Fortgeschrittensein eines Volkes gegen frühere Jahrhunderte. Luther wollte restauriren, auf die ersten Gemeinden zurückgehen, die Lutheraner wollen wieder auf Luther zurück, der König wollte auf die Bibel zurück; alle fromme Theologen endlich preisen die apostolische Kirche und perhorresciren die Gegenwart, weil sie sie nicht verstehen. Statt mit der Bildung der Zeit vorwärts zu gehen, wollen sie rückwärts, statt das Princip der Union aus der Gegenwart zu begreifen, aus der es allein begriffen werden kann, bricht man den Prozeß ab und geht den Krebsgang. Es ist richtig, wenn die Staatskirche von den Altlutheranern als ein Gemisch von kirchlichen, wissenschaftlichen und staatlichen Elementen angesehen wird. Aber gerade diese Elemente sind die Elemente der modernen Bildung, des Geistes der Zeit. Es ist davon nicht zu abstrahiren, sondern muß erfaßt, begriffen und weiter entwickelt werden. Der Zerfall der Staatskirche in Kirchen und Secten ist schon wegen der Einheit des Staates nicht wohl zulässig und würde den Staat politisch schwächen, weil religiöse Trennung, kirchlicher Zwiespalt, auch politische Scheidung und Trennung nach sich zieht. Die unirte Kirche hat freilich bisher unterlassen, die Elemente, aus denen sie hervorgegangen, das kirchliche, staatliche und wissenschaftliche, innerlich zu vermitteln und sich als ihre Einheit und Idealität zu erweisen; aber sie büßt auch schon dafür.

Es wurde unlängst in einem Artikel der Leipziger Zeitung, welche Kunde von den Synodalbeschlüssen der lutherischen Kirche brachte, behauptet, daß „das endliche Ziel alles Glaubens die Union ist, d. h. die Einigung aller wahren Christen zu der Gesinnung christlicher Liebe, welche bei jeder Entwickelung den Geist der christlichen Wahrheit aufzufinden sucht und den gefundenen unter Beseitigung der accidentiellen Formverhältnisse mit Dank gegen den Herrn der Kirche freudig anerkennt. Die Union hat nie den Bekenntnißglauben verdrängt, nie ein bestimmtes christliches Bekenntniß als unstatthaft bezeichnen wollen, sie ist ja nur das Product aus den Factoren der einzelnen Confessionen und hat in der Agende die Formel aufgestellt, in welcher beide Factoren ihre allgemeine gültige Stellung einnehmen. Darum ist weder die Union ein neues Bekenntniß, noch die Agende eine Bekenntnißschrift, sondern beide sind ein Ergebniß einer ächt christlichen Gesinnung." Als solche ist sie aber noch keine neue Kirche und soll sich auch nach dem Artikel nicht zur Kirche gestalten, sondern subjectiv bleiben. Was ist aber eine Union, die kein neues Bekenntniß ist, die den Bekenntnißglauben nicht verdrängen will? Sie ist ein Unding, das in der Wirklichkeit keinen Bestand hat, das nur in der Gesinnung bestehn kann, aber dabei eine entgegengesetzte objective Gestaltung zuläßt: — die Trennung der protestantischen Kirchen. Dieser Widerspruch ist öffentlich laut geworden in Schlesien, dem Lande, von dem aus alle neueren kirchlichen Actionen und Reactionen auszugehen scheinen. Es giebt eine mächtige Partei, welche die Union so deutet, daß die Bekenntnißschriften beider Kirchen unmittelbar so, wie sie sind, belassen und die Geistlichen darauf verpflichtet werden müßten. Tiefer gesehen, ist aber, ohne öffentliche Lossagung von der unirten Kirche, doch eine heimliche Trennung von derselben damit ausgesprochen. Diese Partei hat sich ein Organ gegeben in den kirchlich-theologischen Annalen und dem kirchlichen Anzeiger, dessen Herausgeber der Ober-Consistorialrath Hahn ist. Man will von einer Umbildung der Symbole und von einer Entzweiung der Kirche nichts wissen, weil man dieselbe für unmöglich hält, und nach der eigenen Auffassung ihrer Bedeutung für unmöglich halten muß. Denn wie können die protestantischen Kirchen eins sein, und doch an den Differenzen ihrer Bekenntnißschriften festhalten? Andererseits widerspricht es doch

dem Geiste der Zeit zu sehr, daß, anstatt der geforderten Einheit der protestantischen Kirchen, wieder die alte Trennung die Oberhand behalten, Secten- und Verfolgungsgeist erwachen und „die Gesinnung christlicher Liebe" untergraben solle. Man sah daher ein, daß weder das Festhalten der Bekenntnißschriften sich mit der Union vertrüge, noch daß „die Gesinnung christlicher Liebe" allein im Stande sei, die Union zu bewirken, oder daß sie gar schon die Union sei. Wo ist, mußte man sich fragen, die unirte Kirche, und was ist ihre Lehre, was ist ihre Verfassung, hat sie die Differenzen schon innerlich vermittelt, oder wenigstens auszugleichen den Versuch gemacht, wie stellt sie sich zum Staate? Die vielfachen Uebelstände, welche innerhalb des preußischen Staates durch das im Jahr 1817 begonnene Unionswerk der lutherischen und reformirten Kirche in der Stellung dieser „neuen evangelischen Kirche" zu dem Staate, der sie ins Leben gerufen, und zu den Secten, sich ergeben haben, wurden so lebhaft empfunden, daß am 18. Januar 1842 eine, zunächst nur auf Privataufforderung dreier Breslauer Prediger zusammengetretene Versammlung von mehr als hundert Geistlichen aus allen Theilen Schlesiens einmüthig eine Bitte an den König unterzeichnete, baldmöglichst zur Abhülfe des gegenwärtigen „Nothstandes" der Kirche und zur Herbeiführung einer geordneten, dem Wesen der Kirche entsprechenden Verfassung die nöthigen Einleitungen zu treffen. „Namentlich möge aber die Regierung zunächst den gesetzmäßigen Zusammentritt einer gesetzgebenden oder auch nur berathenden Landes- oder Provinzialsynode anordnen." Darauf ist nun der Bescheid gekommen, daß die Regierung Alles thun würde, um den Nothstand der evangelischen Kirche zu heben, die Geistlichen möchten sich einstweilen beruhigen. Die Generalsuperintendenten aller Provinzen versammelten sich in Berlin, um über die wichtigsten nächsten Schritte, die gethan werden sollten, zu berathen, und hier wurde beschlossen: „daß Synoden noch nicht an der Zeit seien, zunächst aber an eine Vermehrung der Geistlichen durch Ernennung von Kreisvicaren, deren Besoldung die angestellten Geistlichen der Diöcese übernehmen möchten, gedacht werden solle."

Bei Gelegenheit jener Breslauer Besprechung hatte zugleich einer der Veranlasser dieser Zusammenkunft, Professor Suckow, sich zur Herausgabe einer Zeitschrift bereit erklärt, welche als ein

fortlaufendes Organ der unterdrückten evangelischen Kirche (zunächst für Schlesien) der weiteren Erörterung aller Lebensbedürfnisse derselben und namentlich der Verfassungsfrage gewidmet sein — daneben aber auch durch Recensionen das literarisch-theologische, so wie durch Predigten das ascetische Gebiet berücksichtigen sollte. Diese Zeitschrift ist nun seit dem ersten Juli 1842, zugleich und wahrscheinlich im Gegensatze gegen die theologischen Annalen und den kirchlichen Anzeiger, in monatlichen Heften unter dem Titel „Der Prophet" erschienen: mit diesem Namen, wie es in der Ankündigung hieß, „nicht die Würde, wohl aber das Amt und den Dienst eines Propheten", in Anspruch nehmend. Die Art und Weise, in welcher der Herausgeber in den ersten beiden Heften die kirchlichen Zustände seit 1817 beleuchtete und die an die Breslauer Besprechung zu knüpfenden Hoffnungen aussprach, fand allgemeinen Anklang. Aber da unmöglich auf die Verfassungsfrage weiter eingegangen werden konnte, ohne zugleich den Lehrgrund der Kirche ins Auge zu fassen, so ward schon in einem der nächsten Artikel „über das anglikanische Bisthum zu Jerusalem" vom Pfarrer Suckow in Grünhartau, der die anglikanische Kirche als unevangelisch darstellt, und in einer Vereinigung der deutsch-evangelischen Kirche mit dieser einen Abfall von dem Lebensprincipe des Fortschrittes fand, — gelegentlich die Behauptung aufgestellt, daß in der neuen unirten Kirche keinerlei Symbole der lutherischen und reformirten, auch nicht die Augsburger Confession, obwohl durch die Jubelfeier von 1830 als geltendes Symbol der unirten Kirche bezeichnet, irgendwie als verpflichtend oder bindend gelten könne, sondern allein auf die heilige Schrift zurückzugehen sei. Denn alles fernere Festhalten an dem speciell lutherischen oder reformirten Lehrtypus könne jetzt nur als etwas Sectenartiges angesehen werden. Hiergegen erhoben sich sofort in dem von Hahn herausgegebenen kirchlichen Anzeiger einzelne Stimmen eifriger Symbolgläubiger, welche von einer die Symbole abrogirenden Union nichts zu wissen, sondern dieselbe nur als eine Herstellung der äußeren Kirchengemeinschaft mit den Reformirten ansehen zu können erklärten, und behaupteten, es wären ja auch bisher die zu ordinirenden Geistlichen in Schlesien immer noch auf die lutherischen Symbole verpflichtet worden. Inzwischen bekannte der damalige Generalsuperintendent Ribbeck

durch eine dem Propheten zugestellte Erklärung selbst, bei seinen Ordinationen das Formular der preußischen Agende, dessen undeutliche Fassung diese Ansicht wenigstens nicht entschieden abweise, in dem Sinne einer solchen Verpflichtung verstanden und gebraucht zu haben. Dieses Verfahren bezeichnete aber der Professor Suckow sofort als dem Sinne und Geiste der Union und folglich auch der Agende widersprechend, und glaubte daher behaupten zu können, daß die Mehrzahl der so Ordinirten durch die zweideutigen Worte: „es wird Euch vorgehalten, keine andere Lehre zu predigen, als welche enthalten ist in der heiligen Schrift und verzeichnet in den drei Hauptsymbolen, dem apostolischen, nicenischen und athanasischen, und in deren Geiste die Agende abgefaßt ist, der zu folgen Euch obliegt", sich nicht für wirklich auf die Symbole selbst verpflichtet achten würden. Letzteres bestätigte auch wenigstens eine große Menge von Erklärungen einzelner Geistlichen, welche der Prophet kurz darauf als ihm zugegangen veröffentlichte.

Der auf diese Weise angegriffene Generalsuperintendent Ribbeck rechtfertigte sein Verfahren und seine Ansicht in einer besonderen Broschüre: „Die ordinatorische Verpflichtung der evangelischen Geistlichen auf die symbolischen Bücher", Berlin 1843, deren Hauptgrundsätze etwa folgende sind: „Die Kirche ist eine objective Potenz, welche unabhängig von subjectivem Meinen ihren Ausdruck in dem Bekenntnisse der Kirche hat, welches eben so unwandelbar bleiben muß, als die Idee der Kirche selbst. Die evangelische Kirche besteht nicht mehr, sobald sie von ihren Symbolen läßt, denn Symbol und Kirche gehören zu einander, wie Seele und Leib." Ribbeck ist nicht gegen den Fortschritt im kirchlich-religiösen Leben überhaupt, meint aber, daß er nicht nöthig habe, von den Symbolen abzulassen, im Gegentheil die zu ordinirenden Geistlichen auf dieselben verpflichten müsse, weil nur so der Gemeinde die Gewährleistung gegeben werde, daß die Geistlichen bei der Kirche bleiben, deren Ausdruck die Symbole sind. Die Verpflichtung der Geistlichen sei übrigens keine eidliche, sondern nur ein eidloser Vertrag. „Wir haben", ruft er dem Propheten zu, „gar nichts gegen eine neue Kirche, aber Ihr werdet uns nicht überreden, daß die Kirche ohne Symbole bestehen könne." Ueberdies gelte die im Propheten gemeinte, auf Abrogirung der bisherigen Symbole beruhende

Union nirgends in preußischen Landen. Es müßten diejenigen, welche für Glauben und Lehre keine andere Norm, als die heilige Schrift anerkennen, in der evangelischen Kirche als Faction gelten. Dem Grundsatze von dem Beruhen des rechten Glaubens allein auf der heiligen Schrift fehle aller positive Inhalt; auch seien die Laien nicht allein auf die heilige Schrift zu verweisen. — Der Geistliche ist nach Ribbeck ein zwiefacher, er ist erstens Diener der Kirche, und zweitens Privatmitglied der Gemeinde. Als dieses kann er glauben, was er will, und keine Macht darf in sein Gewissen eingreifen; als jener ist er gebunden, nur zu lehren, was in den Symbolen enthalten ist, sollten diese auch seiner subjectiven Ueberzeugung entgegen sein. Damit hängt zusammen, daß der Geistliche seine Ueberzeugung den Symbolen gemäß gestaltet, daß er sie wissenschaftlich erkannt haben soll, und sowohl ein Reflectirender, als ein Gläubiger sein müsse. Ein Zwiespalt also zwischen der wissenschaftlichen Ueberzeugung und dem Glauben sei möglich, ja in Ribbeck selbst vorhanden. Aber er (Ribbeck) verdiene deshalb doch nicht den Vorwurf der Heuchelei und Charakterlosigkeit, wie er innerhalb seines Amtes am Symbole festhalte. Die heilige Schrift sei dem evangelisch-kirchlichen Lehramte als ein wissenschaftlicher, negativer Kanon zur Erkenntniß dessen, was er von seiner Lehre fern zu halten habe, gegeben, und das Lehramt müsse durch die Wissenschaft, mithin durch die Reflexion, also auch durch den Zweifel gegangen sein. Für die Laien sei die heilige Schrift, dieses Gemeingut aller evangelischen Christen, nicht da, um darin selbstständig nach dem wahren Glauben zu forschen, sondern nur, um den in den Symbolen festgestellten wahren Glauben in ihr wiederzufinden. — Wie ist das möglich? Denn zu dem „Wiederfinden" des Symbolglaubens in der Schrift gehört Nachdenken und Verstand. Daher ist die Möglichkeit gegeben, daß die Laien in der Bibel den Glauben nicht wiederfinden, sondern einen andern Glauben. Sie werden also wohl auf Grund der Schrift nach dem wahren Glauben suchen und die Schriftforschung wird ihnen zugestanden werden müssen. — Dabei meint Ribbeck, die Gemeinde solle als stimmberechtigt, mündig und frei den Lehren gegenüber dastehen. Die preußische Union sei die Erklärung der Indifferenz der Differenzen beider Confessionen, jedoch dürften dieselben in den particulären Sym-

bolen festgehalten werden. Das schroffe damnamus und die gegenseitige Polemik über die differenten Punkte sollten wegfallen und diese für indifferent zur Seligkeit erklärt werden. Unter dieser Cautel könnte sogar bewilligt werden, daß bisher reformirte Geistliche ein Lehramt übernähmen bei bisher lutherischen Gemeinden, und umgekehrt. Diese Bewilligung wäre der äußerste Schritt, bei welchem man als vor einem non plus ultra amtlich auch stehen geblieben sei. Ribbeck zielt besonders auf die neueren Cabinetsordres und Ministerialrescripte, welche gegen den Aufruf vom 27. September 1817 dem Unionswerke eine andere Bedeutung geben, und beruft sich auf den Landesherrn, als verfassungsmäßigen Oberbischof, dem allein das liturgische Recht zustehe. Der König habe in der Cabinetsordre vom 28. Februar 1834 die fortwährende normative Gültigkeit der Symbole auch innerhalb der Union ausgesprochen, die Symbolfrage sei also entschieden. Ribbeck steht hiernach auf dem streng territorialistischen Standpunkte und kann keineswegs einem neuen selbstständigen Leben der Kirche freundlich gesinnt sein, sondern dieselbe nur büreaukratisch verwalten wollen. Deshalb erwartet er auch von Synoden kein Heil, da sich in ihnen die Selbstbestimmung und Freiheit der Gemeinden, das neue Princip, bekundet.

Auf diese Schrift hat der Prophet nur durch eine das Unevangelische ihrer Behauptungen kurz andeutende Recension geantwortet, da Ribbeck kurz darauf aus seiner Wirksamkeit als erster Geistlicher der Provinz ausschied und als Wirklicher Geheimer Ober-Consistorialrath nach Berlin berufen wurde. Eben so kurz wies der Prophet die Schrift des evangelischen Pfarrers Vetter zu Jenkau: „Die evangelische Kirche und ihr Bekenntniß", zurück, worin derselbe drei Sätze zu widerlegen sucht:

1) Wir haben eine heilige Schrift, deshalb brauchen wir keine Symbole.
2) Die Verpflichtung auf Symbole hemmt die freie theologische Wissenschaft und beängstigt die Gewissen.
3) Durch die in Preußen geltende Union sind die Symbole factisch aufgehoben.

Den ersten dieser Sätze hat übrigens der Herausgeber des Propheten wenigstens nicht so unbedingt aufgestellt, indem er

die Nothwendigkeit von Symbolen in der historischen Entwickelung der Kirche überhaupt nicht verkennt; nur sei jedenfalls die theologische Wissenschaft der Gegenwart so weit über den Standpunkt der lutherischen und reformirten Particularsymbole hinaus, daß die von Anfang an unevangelische Verpflichtung der Geistlichen unmöglich mehr stattfinden könne, wenn auch natürlich denjenigen, deren Ueberzeugung noch in allen Punkten mit den Symbolen übereinstimme, unbenommen bleiben müsse, die Lehre derselben vorzutragen. Bekenntnißschriften seien überhaupt niemals Normen, sondern nur Zeugnisse von dem gerade gegenwärtigen Zustande der Lehre in einer Kirche, über welche dieselbe daher in fortschreitender Entwickelung immer wieder hinauszugehen habe. Uebrigens bleibe die heilige Schrift als durchaus normativ für alle Entwickelung der Kirche stehen, womit der Prophet freilich die Erhebung über jede Autorität zu einem rein philosophischen Standpunkte von sich weist und nur die Symbolfrage für abgeschlossen erklärt.

Daß die evangelische Kirche auch zu ihrem rechtlichen Bestande dem Staate gegenüber der Symbole nicht bedürfe, hat Professor jur. Wasserschleben in Breslau durch einen Aufsatz im Propheten und neuerdings durch eine besondere Schrift gegen Ribbeck nachzuweisen versucht: „Die evangelische Kirche, in ihrem Verhältnisse zu den symbolischen Büchern und zum Staate", Breslau 1843. Die Schrift zerfällt in drei Haupttheile: 1) Kirche und Symbol, worin Wasserschleben zugesteht, daß die evangelische Kirche eines Symboles, auf welches sie ihre Diener verpflichtet, bedürfe, dieses aber nur Ausdruck des zeitigen kirchlichen Bewußtseins und daher nicht unveränderlich sei. Die Läuterung und bessere Erkenntniß des wahrhaft evangelischen Glaubens gehe aus dem jedem Einzelnen zustehenden Rechte der freien Schriftforschung hervor. Deshalb verliere die Kirche mit dem Aufgeben der seitherigen Symbole nicht ihr Wesen, und eine fortwährende Verpflichtung der Geistlichen auf die symbolischen Bücher sei somit unstatthaft. 2) Der zweite Haupttheil handelt von der Union und den symbolischen Büchern. Sei eine Verpflichtung der Geistlichen außerhalb der Union schon unstatthaft, so sei sie es noch mehr innerhalb derselben, denn diese sei die Einheit der Lutheraner und Reformirten. Die parteiischen Glaubensbekenntnisse müßten daher einem allge-

meinen, Alle vereinigenden, weichen. Diese Einigung dürfe nicht blos äußerlich sein, wie Ribbeck meine, sondern müsse von selbst durch die innere Vereinigung im Glauben entstehen. Es sei aber eine Verpflichtung der Geistlichen auf die symbolischen Bücher auch unsittlich, denn sie würdige die hohe Bedeutung und Heiligkeit des Eides herab. Weil man dabei dem Ordinandus einen weiten Spielraum zugestehe, ob er alle oder nur einige Symbole zum Regulative nehmen wolle, so habe die Verpflichtung auf Symbole nicht den beabsichtigten Erfolg, und gebe keinen positiven Kern, keinen Schutz gegen subjectives Meinen der Kirche gegenüber. 3) Im dritten Haupttheile: „Kirche und Staat", wird gegen den Territorialismus Ribbecks gesprochen, und aus den Symbolen und Kirchenrechtslehrern nachgewiesen, wie weit das Recht des Landesherrn hinsichtlich der Kirchenangelegenheiten gehe. Wasserschleben erklärt sich entschieden gegen die gegenwärtige Handhabung der kirchlichen Verhältnisse von Seiten des Staates und fordert die Selbstständigkeit der Kirche. Dabei verkennt er aber nicht, daß beide, Staat und Kirche, in innigster Wechselwirkung stehen und sich gegenseitig bedingen. „Die Verschiedenheit liegt einmal darin, daß der Staat, als etwas Nationelles, durch Zeit und Raum gebunden und begrenzt ist, während der christliche Glaube, auf welchem die Kirche ruht, den Charakter der Universalität hat. Wenngleich die evangelische Kirche in ihrer concreten Erscheinung sich mit dem Staate abgrenzt und dadurch zur National- oder Landeskirche wird, so ist sie doch darum nicht losgerissen von der allgemeinen evangelischen Kirche. Eine weitere Verschiedenheit zwischen Staat und Kirche liegt in dem Elemente, aus welchem sich beide entwickeln. Der Staat ruht auf einer politischen Basis; es ist das Recht, durch welches das Volk seine höchste sittliche Veredlung, seine wahre Freiheit erlangt — die Kirche hat zur Grundlage ein religiöses Element, den geoffenbarten christlichen Glauben; durch diesen erzieht sie den Menschen zur wahren Erkenntniß Gottes." — In Betreff des Zieles verhielten sich Kirche und Staat, wie Inhalt und Form, sie bildeten zwei besondere Organismen, welche mit vereinten Kräften nach dem gemeinschaftlichen Ziele hinstreben. Die Kirche bedürfe des Staates und könne sich dem Staatsleben nicht entziehen oder ihm feindselig entgegentre-

ten. „Der Staat muß aber die Kirche in ihrer Besonderheit und eigenthümlichen Entwickelung anerkennen, und darf sie sich nicht in der Art unterordnen, daß er das Wesen und die Idee derselben willkürlich bestimmte, denn diese Idee ist über und außer allen Staaten. Daher steht auch die Bestimmung über die Form, die Verfassung, der Cultus der Kirche nicht dem Staate zu, sondern der Kirche selbst." — Die nach dem Territorialsysteme dem Landesherrn zustehenden Rechte seien zwar factisch, jedoch mit dem Wesen der evangelischen Kirche unvereinbar. „So lastet also auf Preußen, dem ersten protestantischen Staate Deutschlands, dem Hauptbeschützer des Protestantismus gegen den Katholicismus, noch die schwere, aber nicht zu umgehende Pflicht, die evangelische Kirche zu rehabilitiren und ihr eine wahrhafte Realität zu verleihen durch eine, die gesammte Monarchie umfassende, Synodalrepräsentation, welche das kirchliche Leben und Bewußtsein wieder erweckt und der Kirche Kraft und Mittel gewährt, die Wahrheit des evangelischen Glaubens gegen innere und äußere Feinde zu vertheidigen. Preußens Beispiel wird sehr anregend auf diejenigen deutschen Fürsten wirken, welche an die Kirche eine gleiche Schuld zu tilgen haben. Dann ist die Möglichkeit gegeben, daß die einzelnen particulären Landeskirchen aus ihrer isolirten Stellung heraus in eine lebendige Wechselwirkung und in enge, gegenseitige Beziehungen treten, und auf dem Grunde des gemeinsamen Glaubens, trotz der mannichfachen Gliederung, sich zuerst zu einer deutschen evangelischen Nationalkirche gestalten." Wir glauben, daß dieses nach dem gegenwärtigen Zeitbewußtsein die letzte Aufgabe der Kirche sein werde. Wir werden nachher sehen, wie solche Repräsentation sich als eine nothwendige Folge der ganzen geschichtlichen Entwickelung der protestantischen Kirchenverfassung überhaupt, und besonders seit dem Befreiungskriege und der Union immer mehr aufdringen wird. Es kommt aber darauf an, sie aus jener Verfassung nach der geschichtlichen Bildung ihrer Momente sowohl, als aus dem Bedürfnisse der Union selbst aufzuzeigen. Was die deutsche Nationalkirche betrifft, so hat unsere Zeit sich für das Volksthümliche und Nationelle, als die eigentliche Wirklichkeit des Geistes der Menschheit, in allem entschieden. Mit der Universalmonarchie Napoleons ist das Streben, die Völkerunterschiede aufzuheben, untergegangen. Der

Befreiungskrieg war der große Nationalkampf der besonderen Völker gegen ihre Abstraction der Weltherrschaft. Die Nationen haben dem volksthümlichen Principe der Neuzeit gemäß in jenem Kriege aus freier Selbstbestimmung gegen alle und jede Universalmonarchie, und nicht nur auf Befehl der Fürsten, reagirt. Ist nun die volksthümliche, oder vielmehr nationale Selbstbestimmung die eigentliche treibende Seele der Neuzeit, so wird dieselbe, wie den Staat, auch die Kirche weiter bilden und neu gestalten. Denn die Kirche ist die allgemeine geistige Idealität des Staats, welche im nationalen Sinne Universalkirche ist, nicht im abstracten, kosmopolitischen Sinne. Die Universalkirche im abstracten Sinne ist die katholische; sie hat es nicht bleiben können, obgleich ihre Tendenz noch dieselbe ist.

Hinsichtlich der Verfassung müssen wir noch den Propheten hören, da er uns als die einzige Zeitschrift, welche sich der unirten Kirche widmet, bekannt ist. Der Prophet rechnet die Freilassung aller auf dem gemeinsamen Grunde der Schrift stehenden Lehrdifferenzen zum Wesen der evangelischen Kirche, aber erachtet doch eine dem Staate gegenüber selbstständige Kirchenverfassung als durchaus nothwendig für dieselbe. Der Herausgeber hat seine Ansicht über einzelne Punkte bisher nur aphoristisch in einem fortlaufenden „A B C evangelischer Kirchenverfassungen" geäußert. Gemeindeälteste, mit dem Geistlichen zu einem Presbyterium vereint, wünscht er allgemein eingeführt. Zum Behufe einer geordneten kirchlichen Armenpflege wäre das Diakonen- und Diakonissinnenamt im Sinne der alten Kirche vielleicht wieder herzustellen. Die neue Agende, obwohl vom richtigen Principe ausgehend, scheint ihm noch nicht genug Freiheit der Bewegung und Reichthum der Formen zu gewähren. Bischöfe, als kirchliche Oberaufseher nach menschlicher Ordnung, als Vorsitzer der Synoden, seien mit dem Wesen des Protestantismus keineswegs unverträglich. Dagegen sei die Territorialverfassung und ihre Consequenz, die Cäsareopapie, durchaus zu verwerfen. Hinsichtlich der Ehe wäre zu wünschen, daß immer erst die Zustimmung der Kirche durch das Presbyterium die Schließung, sowie die Auflösung einer Ehe auch rechtlich zulässig mache. — In diesem Allen spricht sich noch kein bestimmt ausgebildetes System aus; namentlich bleibt unklar, ob und in wie weit die gegenwärtige Consistorialver-

fassung zugleich mit der gewünschten Synodalverfassung fortbestehen könne, oder nicht. Jedoch wollen auch diese vorläufigen Winke wohl nur einzelne Bausteine zu dem wichtigen Werke sein, zu dessen Ausführung der Prophet die Berufung einer Landessynode dringend herbeiwünscht — nämlich zur Abfassung einer eine allgemeine Verfassung, Cultus und Disciplin berücksichtigenden Kirchenordnung für die preußische Landeskirche.

So ist der Anfang gemacht worden, Lehre und Verfassung der unirten Kirche zu bilden und zu entwickeln, und insofern ist das Erscheinen und Bestreben des Propheten wirklich wichtig und epochemachend, mag auch die Entwickelung selbst noch nicht weit gediehen sein, und mögen namentlich die Ansichten über Verfassung noch sehr im Argen liegen. Hat man doch die Bedeutung der Union erkannt, daß in ihr nicht die particulären Symbole festgehalten werden können, sondern daß sich die Kirche neue Symbole bilden, oder, ohne Symbole, nur auf dem Grund der Bibel fortbestehen müsse. — Mein Freund Rosenkranz sagt in seinem Sendschreiben an Pierre Leroux: „Ich weiß genau, was ich kirchlich nicht bin, nicht griechischer Christ, Katholik, lutherischer, reformirter Christ, sofern ich ein bestimmtes Symbolum anerkennen sollte. Aber was bin ich positiv? Die Union der lutherischen und reformirten Kirche hat die Synthese nur erst negativ vollzogen. Nur erst, daß die Scheidung unwesentlich sein soll, ist ausgesprochen. Allein was nun positiv geglaubt werden soll, ist außerhalb der Philosophie schwer zu sagen. Das Allgemeine: Gott, Christus, Sündenvergebung u. s. f. steht wohl fest, jedoch das Besondere ist noch immer nicht bestimmt. Hierauf mag sich beziehen, was Sie von Hegel erzählen und was ich erst durch Sie erfahre, daß er von der Union jener Kirchen gesagt habe: „**elles se sont unies dans la nullité!**" Soll ich mich also bestimmter Weise über meine Auffassung eines Dogma erklären, so gerathe ich unvermeidlich in meine Philosophie hinein und werde sagen müssen: „meine Philosophie enthält den Begriff meines Glaubens." — Hier ist die Union gegen die altprotestantischen Kirchen und gegen die bestimmten Symbole ausgesprochen, aber abstract. Die protestantischen Elemente sind zu Momenten herabzusetzen, und die Union muß sich als deren Einheit erweisen. Nach Pierre Leroux hätte Hegel die Union als die

Nullität beider Kirchen gesetzt, die reformirte und lutherische Kirche sind aber in der Union nicht annullirt, blos negirt; sie müssen daher durch sie ideell festgesetzt und die Union muß als neue evangelische Kirche die Idealität und Wahrheit der beiden alten protestantischen Kirchen, überhaupt des alten protestantischen Elementes sein. Es ist richtig, wenn Rosenkranz bis jetzt noch nichts Positives in der Union erblickt, weil das Princip sich noch nicht entwickelt hat, ja fast ein abstractes geblieben ist und keiner Entwickelung fähig scheint. Moll dagegen in: „Die gegenwärtige Noth der evangelischen Kirche Preußens, 1843" sieht zwar die Union nicht als Nullität beider Kirchen an, jedoch als Aufhebung der Differenzen, deren Ausgleichung nicht dem kirchlichen Leben, sondern der theologischen Wissenschaft angehöre, und faßt die Union nach ihrem gegenwärtigen Zustande, auf Grund der amtlichen Erklärungen, dahin, daß die Confessionen keine Kirchentrennung begründen und daß, worin beide in den Symbolen übereinstimmen, ihre Einheit sein soll. Jedoch stellt er damit nicht die Union als vollendet hin, sondern meint, daß die kirchliche Theologie in ihrer Entwickelung vielleicht einst dahin kommen werde, zu erkennen, daß die unterscheidenden Lehren nur einseitig ausgedrückt und als Momente der Wahrheit zu fassen sind. Mit Beredtsamkeit und Klarheit streitet er gegen diejenigen, welche Rettung aus allen kirchlichen Verwirrungen nur in der Aufhebung der Union zu finden meinen; weist das Thörichte in der Forderung nach, man solle um der Liebe willen nicht nach dem Bekenntnisse fragen; zeigt die Halbheit derer, welche sich damit begnügen wollen, den kirchlichen Bekenntnißschriften nur die Spitze abzubrechen, und den inneren Widerspruch der Behauptung, daß die unirte Kirche keines Symboles und keiner Verpflichtung darauf bedürfe. Diejenigen, welche die Bibel als einziges symbolisches Buch und hinreichenden Anhalt wollten, verkennten, daß das Verständniß der Bibel, die die Originaldarstellung und das zuverlässigste Mittel zur Kenntniß des wahren Glaubens sei, doch innerhalb der Kirche vermittelt und nach der jedesmaligen Entwickelungsstufe im Bekenntnisse und in der Lehre der Kirche ausgesprochen werden müsse. Jede Kirchengemeinschaft müsse, um sich selbst in ihrem eigenen Lehrbegriffe fassen zu können, sich bekennen und darlegen, was sie glaube. Wenn nun eine Kirchengemeinschaft dies nicht thue,

führe solches Wesen zur Sectirerei und völligen Auflösung der Kirche. So nothwendig aber der Kirche das Glaubensbekenntniß, so nothwendig sei für die Union die Confession, und diese gehe von dem richtigen Gedanken aus, daß wie die Union die Confession, so auch die Confession die Union voraussetze. Falsch sei die Auffassung derer, welche sagten, daß die Union ein Werk des religiösen Indifferentismus sei, daß dabei von der Confession abgesehen und das Bekenntniß verflacht werden solle. Denn alle amtlichen Erklärungen sprächen die Gültigkeit der bisherigen Symbole der lutherischen und reformirten Kirche in der unirten Kirche in allen den Punkten aus, worin beide übereinstimmten, und betrachteten die Unterschiede als Unterschiede der Lehre, welche schwierig und der theologischen Untersuchung unterworfen seien, ohne daß aber in ihnen ein Grund zu confessioneller Trennung und zur Aufhebung der Kirchengemeinschaft liege. Eben so spreche die Union gegen falsche Entgegensetzung der Symbole, bei der eine Vereinigung unmöglich wäre. Mit der katholischen Kirche hätten die protestantischen Kirchen die drei herkömmlichen Symbole gemein, die lutherische und reformirte Kirche wären in der Opposition gegen die katholische Kirche einig. Aber indem sie sich selbst als evangelische faßten, wären sie so sehr in den Hauptstücken des christlichen Glaubens und Lebens einig, daß die unirte Kirche bei der vorhandenen Einheit den Unterschied als nicht nothwendig eine längere Kirchentrennung begründend ansehen wolle. Falsch sei es daher, zu behaupten, daß die Union, um nicht in sich zu zerfallen, entweder von dem einen Bekenntnisse das andere verschlingen oder beide Bekenntnisse einander zerstören lassen müsse, um ein neues an die Stelle der alten zu setzen. Die unirte Kirche habe nur Ein Bekenntniß, nämlich das evangelische, aber einen doppelten Lehrtypus, den lutherischen und reformirten, sie habe viele Symbole, aber keine sich widersprechenden, weil sie gesetzlich nur in den Punkten gelten, in denen sie übereinstimmen. Die Agende enthielte, was beide, Lutheraner und Reformirte, gemein hätten, und woran jede Partei ihre Eigenthümlichkeit und evangelische Freiheit anknüpfen könnte. Freilich sei es zu beklagen, daß sie ohne Mitwirkung der Kirche entstanden sei, aber sie sei deshalb nicht widerrechtlich entstanden, sondern vielmehr aus dem liturgischen Rechte des Landesherrn

geflossen. Das Bekenntniß sei nur Regel und Richtschnur für die Entwickelung der kirchlichen Theologie, nicht Grund und Quelle, welches vielmehr die heilige Schrift, als formales Princip der evangelischen Kirche, sei. Auch dabei bleibt Moll, daß in der unirten Kirche das materiale Princip der protestantischen Kirchen, die Rechtfertigung durch den Glauben, stehen bleiben müsse. Die Agende schütze daher die Reinheit der Lehre dadurch, daß sie auf die Schrift zurückgehe. Die Gestalt der neuen Kirche könne von keinem Cabinete aus bestimmt werden, sondern gehöre dem öffentlichen Leben und der kirchlichen Entwickelung selbst an. Die Entwickelung der Theologie sei nicht kirchlich gewesen, sondern nur gelehrt, blos theoretisch. Durch die Kirche dagegen werde sie empfänglich für alle kirchliche Bedürfnisse und lebe in der Gegenwart. Durch ihren wissenschaftlichen Charakter bleibe sie im Zusammenhange mit allen wichtigen Entdeckungen und Erfindungen auf allen Gebieten des Lebens und Wissens, zugleich aber durch die kirchliche Bestimmtheit vor der eiteln Vielwisserei und gefährlichen Neigung, sich in Alles zu mengen, bewahrt. Auf der andern Seite werde sie aus der Beschränktheit kirchlicher Fesseln und überhaupt aus den Schwankungen der geschichtlichen Bewegung gerade dadurch gerettet, daß sie, als die kirchliche Theologie, in lebendiger Verbindung mit dem festen Grunde bleibe, auf welchem die ganze Kirche ruhe und auf den sie jeden Augenblick zurücktreten könne: das sei der biblische Grund des Wortes Gottes. Aber da sie selbst in die zeitliche Bildung der Gemeinden gehöre, sei zurück zu schreiten zu der Person des Erlösers, welcher, als Einheit aller Unterschiede, den Gläubigen die Anschauung und den Genuß ihres wahrhaften Wesens gebe und sie als der wirkliche Mittler aus allem Streite zur Versöhnung führe. — Es folgt daraus, daß die Theologie nicht den christlichen Glauben zum Gegenstande ihrer Wissenschaft ohne persönlichen, lebendigen Glauben der Individuen machen kann, in denen die gegenwärtige Theologie ihre jedesmalige Existenz und thatsächliche, concrete Verwirklichung hat. Die allgemeine Vorstellung ist, daß die Gläubigkeit sich nicht mit der Wissenschaftlichkeit vertrage, die Frömmigkeit aufhöre und der Glaube zerstört werde, sobald es mit dem Denken Ernst wird. Diese ganze Verwirrung löst sich auf einfache Weise und doch vollkommen befriedigend dadurch auf, daß man einsieht, wie die Ver-

nunft und die Energie des Wissens das Denken ist, und wie darauf die Bezeichnungen von gläubig und ungläubig gar nicht passen, sondern nur auf das denkende Subject angewendet werden können, welches eben so wenig kurzweg Vernunft und Denken ist, als einfaches, reines Gefühl, purer Wille u. s. w., sondern eine lebendige, sich bewußte Totalität leiblicher, seelischer und geistiger Unterschiede, die in ganz concreter Bestimmung und vollkommener Wirklichkeit bestehen und dabei dennoch eine ebenso concrete und wirkliche Einheit bilden. Ein und derselbe Gegenstand hat daher ein verschiedenes Verhältniß zu der leiblichen, seelischen und geistigen Sphäre, das Subject bleibt aber dabei, so gut wie der Gegenstand, in allen diesen Verwandlungen beständig in Einheit mit sich selbst. Auf diese Weise lebt der Landmann in seinem Glauben ohne wissenschaftliche Bewegung, und der Theologe muß, wenn er es gut haben will, es ebenso machen. Der Glaube muß aber in den Kampf des Lebens hinein und sich nicht feindselig gegen eine Theorie sträuben, die, wie er selbst, Gewißheit der Wahrheit ist und ihm praktisch vielfach zur Erkenntniß geholfen hat. Ohne Umwandlung giebt es keine wirkliche Entwickelung. Gegen gewaltsame Veränderung, gegen jede Umwandlung von Außen, hat sich Glaube und Kirche mit Recht gewehrt, aber eben so wehren sie sich gegen jede, auch die geistige Macht. Die in der Bibel enthaltenen Gedanken müssen jedoch aus der Form der bloßen Thatsächlichkeit oder der bloßen Empfindung und Vorstellung erlöst und als Gedanken in ihrem eigenen Elemente behandelt und zu der ihnen angemessenen Form entwickelt werden. Giebt es indeß wirklich ein Wissen von den thatsächlichen Offenbarungen Gottes, ein Wissen als Wissen, d. h. in der Form der Erkenntniß und nicht in der des Glaubens? Daß es davon keine Wissenschaft gebe, sagt nicht der evangelische Glaube, sondern eine besondere Theorie über Offenbarung und deren Verhältniß zur menschlichen Vernunft. Die ganze Verwandlung muß ihrem wahren Begriffe nach durch den heil. Geist geschehen. Das positive Einwirken desselben hebt das Wissen nicht blos aus seiner Vereinsamung heraus, sondern hebt es auf einen ganz andern Boden empor, bringt es nicht blos in eine Verbindung mit der sittlich religiösen Natur des Menschen, sondern verwandelt das Leben und Lernen selbst in eine sittliche Thätigkeit. Da-

zu gehört natürlich persönlicher Verkehr des Lehrers und Schülers und lebendiger Umgang bei wahrer Geistes- und Herzensgemeinschaft. Das ist auch wichtig für die Entwickelung der Wissenschaft, indem sich dadurch eine neue Masse von Gedanken bildet. Wie die Wissenden bei aller Wissenschaft doch Gemeindeglieder bleiben, die in der Gemeinschaft und im Glauben ihrer Kirche nicht blos leben und sterben, sondern auch denken und Wissenschaft treiben, so behält diese Wissenschaft selbst bei allen ihren Fortschritten doch ihren kirchlichen und biblischen Charakter, und, bei aller individuellen, durch die sie cultivirenden Subjecte vermittelten Gestaltung, den Zusammenhang mit der objectiven, das Glauben und Wissen aus seiner Subjectivität heraushebenden, in Schrift und Kirchenlehre ausgesprochenen Versöhnung des Glaubens und Wissens. Denn es ist der Geist derselben, wie der der Kirche, auch der der Schrift, und somit Princip der Eingebung und Auslegung der göttlichen Wahrheit für Glauben und Wissen. Dadurch ist die Befreiung aus allen Fesseln des Buchstabens zur geistigen Freiheit des Evangeliums, als einer innerhalb der Kirche und ihrer Dogmen und wissenschaftlichen Systeme sich entwickelnden, gesichert, und der Wissenschaft des Glaubens selbst ihr evangelischer und christlicher Charakter gerettet. Dadurch nimmt sie endlich auch an der absoluten Versöhnung des Glaubens und Wissens Theil, welche das Wesen der göttlichen Offenbarung, dieselbe formell betrachtet, bildet, und sich stets als Einheit des göttlichen und menschlichen Denkens darstellt. Die Aufgabe der Gegenwart besteht nur darin, dieselbe auch in der Wissenschaft des Glaubens ausdrücklich zu setzen und zu entwickeln. Eine solche Wissenschaft ist nach ihrem Princip, Ziel, Methode absolut, nicht empirisch fix und fertig. Mit einer solchen Vollendung ist zugleich das stückweise Erkennen und die Entwickelung der Wissenschaft nicht blos anerkannt, sondern zugleich wahrhaft in wirklicher Ausführung gesichert, und die Gewißheit der Wahrheit kann aus einer innerlichen, religiösen, eine durch die wissenschaftliche Erkenntniß vermittelte werden und das wirkliche System der darin an sich enthaltenen wesentlichen untrennbaren Bestimmungen darstellen.

Zuletzt stellt Moll folgende Bitten: „1) die Kirche soll sich selbst verfassen; 2) es soll ein zweckmäßiges Gesangbuch,

3) ein für die Schule passendes Lehrbuch über den Landeskatechismus, und 4) eine verbesserte Bibelübersetzung eingeführt werden." Hinsichtlich der Erweckung des kirchlichen Lebens, die nur durch Annäherung der Geistlichen und Gemeinden zu gewinnen sei, welche jetzt — vermöge der Geltendmachung der individuellen Freiheit gegen die Seelsorge — in Unterschied und Gegensatz gerathen seien, schlägt er als neue Form des Gottesdienstes vor: „kirchliche Katechisationen mit Erwachsenen, statt der Predigt oftmalige Besprechungen und Erklärungen längerer Abschnitte der Bibel, Organisation des Wochengottesdienstes, und endlich eine neue Auswahl der sonntäglichen Predigttexte."

So weit sind die Bestrebungen derer gediehen, welche auf positive Weise, so daß die Kirche selbst dabei thätig sein und mitgestalten soll, die Entwickelung der Union, des kirchlichen Lebens und der Verfassung und die widerstrebenden Parteien unter sich fassen und mit sich vermitteln wollen. Die Gegner, welche innerhalb der unirten Kirche stehen, heben dieselben durch Festhalten an den verschiedenen Symbolen auf und sind stabil, anstatt fortzuschreiten, sind gegen das Princip der Selbstbestimmung der Kirche und Territorialisten. Allen, welche organische Gestaltung der unirten Kirche wollen, schwebt das neue Princip der Autonomie, obwohl oft unklar, vor; Manche sträuben sich immer noch gegen die wissenschaftliche Erfassung der Lehre und Aufnahme der Wissenschaft in die Kirche, obgleich sie durch das altprotestantische Princip nimmermehr zu einer Synodalverfassung und wirklich concreten Einheit des Staates und der Kirche kommen können, sondern dies erst von der Wissenschaft empfangen werden, die überhaupt dem Glauben immer die Augen auswischen muß, damit er heller sehe und so zu neuen Gestaltungen innerhalb der Reformation gelangen könne. So hat die Wissenschaft des Mittelalters die Reformation vorbereitet und ebenso jetzt wieder die kritische Philosophie die Union.

Drei und dreißigste Vorlesung.

Freiheit des Cultus. — Julius. — Biedermann. — Vinet. — Bruno Bauer. — Auflösung der Kirche in die Gemeinde. —

Während sich ein großer Theil der Theologen, Philosophen und Publicisten in der jetzigen Gestalt der unirten Kirche nicht befriedigt findet und Versuche zur Reorganisation und Entwickelung macht, meinen wiederum Andere, daß nur auf dem betretenen Wege Heil zu erwarten und dieser der richtige sei. Der Staat solle alle religiöse Parteien gewähren lassen, solle ihnen die nöthige Freiheit verstatten; dann werde sich das Wahre schon herausstellen. Daß so viel Sectengeist und so viel Separatisten in der Kirche getroffen werden, sei ein Beweis, daß die verschiedenen Bildungskreise ihre religiösen und geistigen Bedürfnisse in der protestantischen Kirche nicht mehr befriedigt fänden. Wie andere Kreise der menschlichen Bildung und Thätigkeit aus der gewaltsamen Staatsverwaltung sich selbst durch freie Vereinigung constituiren, so soll dies auch die Kirche thun, die sich mit dem Staate gegen jede büreaukratische Verwaltung und gegen die Ansicht, daß alles nur mechanisch regiert und aus dem Cabinete für alles gesorgt, alles überwacht werden müsse, verbinden soll. Alle einzelnen Kreise der Gesellschaft drängten sich zu größerer Freiheit und Selbstständigkeit, ohne doch der Einheit des Staates Eintrag zu thun — warum solle nicht auch die Kirche ein gleiches Streben haben? Darum solle man auch die kirchlichen Interessen und Bedürfnisse der freien Vereinigung der Gleichgesinnten überlassen, und den Mitgliedern der religiösen Vereine nicht nur die Anordnung des Cultus, sondern auch die Aufbringung und Verwaltung der dazu gehörigen Mittel zugestehen. Die Geistlichkeit werde dadurch dem Staate nicht gefährlich, denn sie hätte es ja alsdann mit dem Staate gar nicht zu thun, sondern blos mit den Gemeinden. — Das wäre aber gerade ein großer Fehler; denn zerfällt die Kirche in freie Gesellschaften und Associationen, so wird der Staat ent-

weder ihnen machtlos gegenüberstehen und aufgelöst werden, oder sich doch nöthigenfalls als mächtig und als einzige Macht über sie beweisen. Wenn nun die Scheidung der protestantischen Kirche in freie Gemeinschaften in ganz Deutschland durchgeführt wäre, so würden die einzelnen Vereine wohl hinreichend stark sein, um aus eigenen Mitteln theologische Lehranstalten für ihre Zwecke zu gründen, und statt daß jetzt blos allgemein evangelisch-theologische Facultäten beständen, von denen alle Religionsparteien, auch die heterogensten, ihre Bildung empfangen müßten, würden dann besondere Facultäten für die verschiedenen Glaubensrichtungen als Kirche entstehen, so wie es in Nordamerika theologische Seminarien und Facultäten der Presbyterianer, Episkopalisten, Unitarier u. s. w. gebe. So lange nun der Kreis der Verwaltungsbefugnisse und Eingriffe in die Kirche nicht beschränkt werde, müsse man das Dissentiren für etwas blos Illusorisches ansehen, oder wenigstens als etwas Unvollständiges, und müsse mit Julius sagen: „Oder hieße das die Gewissensfreiheit respectiren, wenn die Regierung gleichsam hinterrücks sich der durch die Verwaltung ihr zustehenden Mittel bediente, um es den Altlutheranern, oder irgend einer freien Gemeinschaft unmöglich zu machen, Lehrer nach ihrem Herzen zu verlangen. Ebenso wie die Bildung ihrer Geistlichen, würden die dissentirenden Gemeinden den Religionsunterricht ihrer Jugend für ihre eigene Leitung ansprechen und von der directen Einwirkung des Staates oder der Staatskirche emancipirt wissen wollen." Die deutsche Monatsschrift, deren Ansicht wir hier ausgesprochen, behauptet nach Julius Vorgang die Nothwendigkeit einer Staatskirche, aus der allen, die sich in ihr nicht befriedigten, ohne Nachtheil herauszutreten erlaubt sein müsse. Die Synodalverfassung scheint Biedermann der richtige Ausweg aus den gegenwärtigen Verwickelungen von Staat und Kirche zu sein, der natürlichste Uebergang zu einer autonomischen Gestaltung des religiösen Lebens. Dadurch wäre auch der Weg zu einer deutsch-evangelischen Kirche gebahnt, so daß die Synoden der einzelnen Staaten zu einer allgemeinen deutschen Synode zusammentreten und somit die Schranken zwischen den Staaten auch in religiöser Beziehung fallen möchten, wie sie in politisch-commercieller schon gefallen seien. Auf den Synoden der einzelnen Staaten müsse es sich herausstellen, welches das kirch-

liche Glaubensbekenntniß der Mehrzahl der Gemeinden eines Staates sei, und ob überhaupt ein solches noch existire, oder ob das religiöse Leben sich in eine Vielheit kleinerer Vereine scheide. Könnte eine allgemeine Synode sich nicht über ein gemeinsames Glaubensbekenntniß verständigen; wäre die Zahl der Dissentirenden so groß, daß eine eigentliche Staatskirche nicht übrig bleibe: nun, so wäre dies eben ein Zeichen, daß die Einheit, welche der Staat an seiner Staatskirche zu haben vermeinte, eine blos erzwungene und erkünstelte sei, und der Staat würde es dann auch über sich gewinnen, allen diesen einzelnen Gesellschaften gleiche Duldung und Berechtigung angedeihen zu lassen, sich von aller Einmischung in ihre innere Verfassung fern zu halten. — Indem Biedermann die Presbyterial- und Synodalverfassung wünscht, hebt er nur Ein Moment in der protestantischen Kirchenverfassung hervor, und läßt den anderen nicht ihr Recht wiederfahren. Es soll hierbei von der Territorialverfassung abgesehen, und diese mit der Synodalverfassung nicht zur Staatskirche werden. Damit wird aber vom Staate ganz abstrahirt, der doch ein wesentliches Element in der protestantischen Kirche Deutschlands ist, und so kommt Biedermann immer wieder zur Kirche, als einer bloßen Gesellschaft, für die Nordamerika das Ideal ist. Diejenige Secte, welche eine streng kirchliche Vorbereitung ihrer Geistlichen zur Bedingung der Anstellung machte, würde besondere theologische Lehrstühle, oder auch ganze Facultäten in ihrem Sinne errichten, während wieder eine andere Kirche, die einem freien Principe huldigt, die jetzt bestehende Freiheit und Universalität der theologischen Studien nach eigenen Ansichten pflegen würde. — Wenn nun die absolute Einheit und Allgemeinheit des Dogma, wo sie jetzt die Kirche noch festhalte, aufgegeben, und jedem Einzelnen freigegeben werde, sich nach seinem individuellen religiösen Bedürfnisse ein Bekenntniß zu bilden, so sei alles erreicht, was die Philosophie, als das Bewußtsein der Gebildeten, die nicht mehr in der Kirche Befriedigung finden, verlangen könne, und jeder Grund zu einer principiellen Opposition sei gehoben. Sobald die Religion nicht mehr Sache des äußerlichen, theoretischen Glaubens, sondern des Herzens sei, so sei die Freiheit und Autonomie des menschlichen Geistes hergestellt, deren er bedürfe, um nicht in seiner fortschreitenden Entwickelung aufgehalten zu werden.

Von jeher habe die Kirche die Veranstaltungen für Wohlthätigkeit unter ihre vornehmsten Zwecke gezählt. Auf jenem Wege könne die Religion sich mit dem praktischen Lebensbedürfnisse am leichtesten ausgleichen und zu dem einzig wahren Kriterium der Religion kommen. — Also darauf läuft alles hinaus, daß die Kirche zur bloßen Wohlthätigkeitsanstalt und Wohlthätigkeitsvereinen herabsinke, die sich mit Armen- und Krankenpflege, Unterstützung Nothleidender, Errichtung von Armen- und Krankenhäusern abgeben soll. Allerdings ist dies noch nicht der schlechteste Zweck, die niedrigste Bedeutung, welche man der Kirche geben kann, und namentlich sollte in jetziger Zeit die Kirche, obwohl in anderer Weise, auch darauf ihre Aufmerksamkeit richten.

Julius und Biedermann fehlen darin, daß sie die Landeskirche und die dissentirenden Kirchen neben einander bestehen lassen, ohne daß jene diese umbilden soll. Die Staatskirche darf nicht eine künstliche Mischung aller religiösen Richtungen und Parteien enthalten, sondern muß sie innerlich durchdringen und alle Verfassungselemente jener zur nationalen kirchlichen Repräsentation erheben. Wenn die Kirche und Religion blos das praktische Bedürfniß des Einzelnen befriedigen soll, das Gefühl, so ist dies nicht der Geist, der uns in alle Wahrheit leiten soll. Die Gemeinde soll nicht blos das einzelne Bedürfniß befriedigen, nicht eine einzelne Stufe oder Bestimmung des Geistes, sei es Gefühl, Verstand u. s. w., sondern den ganzen Geist, sowohl Gefühl, als Verstand u. s. w. Es giebt nicht eine Gemeinde der Fühlenden und wiederum eine Gemeinde der Wissenden, die sich von jener ausschließen, sondern der Geist der Gemeinde enthält alle Stufen des Geistes und Lebens in sich, nimmt reich und arm, hoch und niedrig, einfältig und weise in sich auf und faßt sie in sich. Der Geist der Gemeinde ist nur dann Geist, wenn er alle diese Unterschiede versöhnt und sie in Wahrheit ertragen und vereinigen kann; nur so ist die Gemeinde die christliche, und zugleich Kirche. Die Kirche soll sich auf alle Bestimmungen des Geistes erstrecken und sich als deren Einheit erweisen, während die Secte nur eine einzelne Geistesrichtung befriedigt und die anderen von sich ausschließt. Der Geist eint, schließt nicht

aus; eine einzelne Richtung, aus ihm herausgegriffen und fixirt, trennt, läßt keine Vereinigung zu. Darum entspricht das Sectenwesen und entsprechen alle religiösen Parteien dem Geiste nicht, sondern nur die Kirche entspricht demselben, und zwar als Nationalkirche, in der sich der Geist des Volkes concret verwirklicht hat. Alle Parteien, von den religiösen Secten an bis zu den deutschen Jahrbüchern, wollen und fordern Emancipation von der Staatskirche. Fast alle sehen die Kirche als eine Gesellschaft an, welche der Staat freizulassen habe, da sie doch eben so sehr, wie der Staat, substanziell als Allgemeinheit der Einzelnen, welche erst durch sie und in ihr ihre Wahrheit und Bestehen haben, zu fassen ist. Als bloße Gesellschaft wäre das einzelne Mitglied der Zweck der Kirche, anstatt die Religion, die religiöse Empfidung des Einzelnen, der allgemeine Geist der Gemeinde dieser Zweck ist, welcher zwar auch Empfindung des Einzelnen, aber die durch die Kirche vermittelte ist: denn der Einzelne wird nur durch das Ganze allgemein. Man hält die Religion, Kirche, Gemeinde, für bloße Mittel zur Befriedigung des Bedürfnisses des Einzelnen, und nimmt das Bedürfniß für die Kirche. Darum fördert man das Freilassen des Dissentirens, den beliebigen Aus- und Eintritt aus einer Religionsgesellschaft in die andere. Jeder ist nur als Einzelner gefaßt und kann daher nie durch die Religion ein allgemeines, ein substanzielles Subject werden; man hat den Egoismus in der Religion proclamirt, anstatt Unabhängigkeit und Freiheit von sich, dem Einzelnen — den Geist zu fordern, welcher den Einzelnen von sich und der Welt frei macht.

Derjenige, welcher die Zersplitterung der Kirche in Secten für das wahre Heil der Kirche und als ein Zeichen wahrhaft religiösen Lebens geltend machen will, ist der Franzose Vinet in den „**Mémoires en faveur de la liberté des cultes**"; ein Werk, das, schon 1829 von der Gesellschaft für christliche Moral gekrönt, nochmals 1839 einen Preis davontrug, und dann im vorigen Jahre erschienen ist: „**Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'église et de l'état envisagée comme conséquence nécessaire et comme garantie du principe**", an das sich Lamennais' Schrift: „**Essai sur l'indifférence en matière de**

religion", im Principe anschließt. Vinet sieht den Staat als eine Zwangsanstalt an, aus dem blos äußerlichen Bedürfnisse entsprungen und durch die Noth entstanden. Daher kann auch der Zweck desselben nicht Selbstzweck, sondern nur ein äußerlicher sein; nämlich der Nutzen und das Wohl der Gesellschaft. Der Staat ist nach Vinet kein sittliches Reich, die Pflichten gegen ihn sind solche, die erzwungen werden müssen. Die Kirche beruht nach ihm dagegen auf dem moralischen Gefühle, das jeder äußerlichen Autorität, die ihr von Staatswegen aufgedrungen wird, feindlich gegenübertritt und gegenübertreten muß. Staat und Kirche haben demnach gar keine Beziehung zu einander, sondern jede Vereinigung ist nur erzwungen und erkünstelt. Warum also das in der Wirklichkeit vereinigen, was in der Idee geschieden sei? Staat und Kirche sollen sich vielmehr willig trennen, beide gleichgültig neben einander bestehen. Dadurch werde es allein möglich, daß jeder Ansicht ihr Recht widerfahren und jede frei sich äußern könne; diese heiligste Pflicht jedes Einzelnen, seine Meinung, sei es aus dem Glauben, sei es aus dem Unglauben, frei und öffentlich herauszusagen, sei nur so realisirbar. Denn er werde nun von keiner Macht, weder des Staates, noch der Kirche, verantwortlich gemacht, sondern behalte diesen Kreis seiner subjectiven Meinung für sich, könne sie nach Belieben geltend machen. Dadurch werde die Kirche zur Gesellschaft, die sich durch die einzelnen Gläubigen fortwährend neu gestalten werde, wie jede andere Gesellschaft durch den Wechsel ihrer Mitglieder. — Dies wäre eine Freiheit der Culte, die wieder nicht die Einheit des Geistes zum Zweck hätte, sondern seine Zersplitterung in atomistisch viele Culte, welche äußerlich, ohne sich zu berühren, neben einander bestehen würden. Stahl freilich lobt diese Erörterung Rothe und Hegel gegenüber, und will darin keine Aufhebung und Zerstörung der Kirche erblicken, denn die letztere könne nicht mehr bestehen, wenn sie mehr und mehr der Herrschaft des Staates und der weltlichen Obrigkeit unterworfen werde. Während Rothe's Lehre auf einer Vergötterung des Staates beruhe, komme Vinet indeß zu einer völligen Entgötterung desselben, und damit consequent zur völligen Trennung von Staat und Kirche. Beide gehörten aber zusammen, als die zwei göttlichen Auto-

ritäten, von denen eine, der Staat, die Förderung und den Schutz der andern, der Kirche, zur Aufgabe habe, ohne sie jedoch zu absorbiren und an ihre Stelle zu treten. — Das ist aber und mußte consequent in der Territorialverfassung geschehen, wohin das protestantische Wesen mit seinem Principe des subjectiven geoffenbarten Glaubens und seiner Scheu vor der objectiven Freiheit und Gestaltung seines Principes in der Welt führt. Soll die Kirche frei und selbstständig werden, so muß sie aus dem altprotestantischen Wesen heraustreten an die Morgensonne der Philosophie, deren Princip die Autonomie ist. Sie muß sich dazu bequemen, der Wissenschaft ins Angesicht schauen zu können mit Freimuth und Unbefangenheit, aber sich dabei als die höhere Macht über sie verhalten, welche die Resultate der Wissenschaft ins Leben praktisch einführt.

Julius stellt dem „protestantischen Staate" in Bezug auf kirchliche und religiöse Secten die Aufgabe, sich mit Ernst und Eifer an die bestehende Landeskirche zu wenden und sich aller der Elemente, deren Gewissen in dieselbe nicht passe, dadurch zu entledigen, daß er sie in das Privatleben zurückwerfen, daß er alle anderen Bekenntnisse sich frei constituiren lassen und sie vollkommen bis auf das landesherrliche Placet emancipiren soll. Die nächste praktische Folge von diesem Schritte, sagt er, würde außerordentlich sein. Zuvörderst würde mit der protestantischen Religionsfreiheit Ernst gemacht, die mit dem Staate verbundene Kirche wäre gerettet und könnte ein freies selbstständiges Leben entfalten. Der Staat reinigte sich von allen den Vorwürfen, daß er seinen Bürgern die Religion zumesse; denn wem es in der Landeskirche nicht gefalle, könne dann austreten, das ungeheuere Sectenwesen müsse allmählig aufhören, weil der Druck und die daraus hervorgehende Heimlichkeit verschwinde und ihre Anziehungskraft verliere, indem jede Ansicht die Freiheit behalte, sich in die entsprechende Gemeinschaft zu retten. — Es wäre vielleicht möglich, daß gerade in Deutschland, wo Wissenschaft, Religion und Bildung viel organischer, als irgendwo, entwickelt sind, durch diesen Schritt die Kirche sich nicht in unzählige Kirchen und religiöse Secten auflösen würde, wie in Nordamerika, wo die Elemente schroffer und unvermittelter

neben einander liegen; daß sich vielmehr der großen Landeskirche alle die Geister und geistigen Bildungsstufen zuwenden dürften, die im lebendigen Zusammenhange mit dem allgemein geistigen Leben der Nation stehen, und die Entwickelung und Verarbeitung dieses Lebens im großen allgemeinen Zusammenwirken anerkennen. Diese Möglichkeit ist jedoch keine Wahrscheinlichkeit. — Julius macht für diese zu constituirende Landeskirche das Princip protestantischer Freiheit in vollem Maße geltend. Er giebt eine Reihe von Andeutungen über die Reform, die im Innern dieser Kirche vorzunehmen wäre. Das Erste, was er fordert, ist die Erweckung der Gemeinde zum kirchlichen Leben durch eine neue Kirchenverfassung, die das Presbyterial- und Consistorialsystem zugleich umfaßt; daran knüpft sich die Frage über das Patronat. In Bezug auf das Kirchenregiment sollen die Geistlichen selbst von den eigentlichen Regierungsgeschäften entbunden und soll bei der Besetzung der geistlichen Stellen nur auf alleinige wahre Berufstüchtigkeit gesehen werden. An die Stelle amtlicher Despotie, wie sie der Geist der Kirche verwirft, soll eine freie, offene und auf den Geist amtsbrüderlicher Liebe und Gleichheit gegründete Leitung und Zurechtweisung treten. Eine lebendigere Gestaltung der Diöcesen und Provinzialsynoden soll in dieser Beziehung besonders wirken. Die Sicherstellung der Lehre in der Landeskirche werde vorerst durch die Emancipation der streng confessionellen Richtungen eine große Erleichterung gewinnen. Wie streitig auch unter den Theologen und Gelehrten immerhin die Lehre sei, die Gemeinde mache nothwendig stillschweigend die Voraussetzung, daß sie eine feste, gültige Lehre besitze, daß die Wahrheit fertig sei und nicht erst einer Entwickelung bedürfe. Solle die Landeskirche ihren Dienern das Vertrauen schenken, daß sie die rechte Bahn zwischen der früheren Kirchenlehre und der modernen Welterscheinung finden werden, so müsse sie eben so sehr die wissenschaftliche Thätigkeit, wie die Charaktergediegenheit der Geistlichen der Kirche voraussetzen, und solche Geistliche zu bilden, sei dann die höchste Aufgabe des neuen Kirchenregiments. Die theologische Facultät müsse zuvörderst der vollkommensten Freiheit genießen, und zwar in ihrer doppelten Natur. Nach der einen Seite hin sei sie die Vorbereitungsanstalt für den Kirchendienst, nach der andern

aber der Sitz der Wissenschaft, und zwar der lebendigsten Wissenschaft, indem sie, mehr als jede andere Facultät, das Feste und Wandelbare, die Religion und die Philosophie, das Leben und den Geist, zu vermitteln und zu versöhnen habe. Messe man aber der Facultät die Wahrheit zu, verpflichte man sie auf Vorausbestimmtes, so sei sie zur Heuchlerin herabgesunken. — Julius verwirft Seminarien und sonstige Absperrungsmittel; er will förmlich organisirte Verwendung der jungen Theologen im Kirchendienste, unter Aufsicht und Anleitung der eingesetzten Pfarrer, ähnlich wie Moll, der den Candidaten bis zum bestandenen zweiten Examen jede mögliche Freiheit zugesteht, aber dann will, daß sie, wenn sie sich einmal zu Candidaten des Predigtamtes entschieden haben und gesetzlich für wahlfähig erklärt sind, Hülfsarbeiter bei einer Gemeinde werden sollen, und zwar in einem gesetzlich bestimmten Dienstverhältnisse und mit Gehalt. Julius dagegen verwirft jede äußere Zucht und will die Wirksamkeit rein auf die Weisheit des Religionslehrers und die Macht der religiösen Wahrheit gestützt wissen. In Betreff des Cultus sagt er: „Die Gemeinde will die schon vorhandene Einheit des Glaubens und der Liebe darstellen, und der Gottesdienst ist die Blüthe des öffentlichen Lebens. Weg mit jedem Standesunterschiede, der die Gemeinde spaltet, weg mit jeder Agendenwirthschaft von Außen her, denn der Cultus soll von dem Geiste der Gemeinden getragen sein und muß nur aus ihm hervorgehen. Auch von Lehrbestimmung und Glaubensbekenntnissen im Altardienste, als gegen die innere Freiheit der Protestanten, soll die eine Landeskirche nichts wissen." — Durch ein Freilassen aller religiösen Ansichten werden die widerstrebenden Elemente aber nicht umgebildet, sondern emancipirt. Dadurch könnte die Landeskirche nimmer gehoben, sondern nur aufgehoben und aufgelöst werden. Da das Sectenwesen zu dem Verfall der Kirche, zu keiner gleichmäßigen Entwickelung in der Kirche führt, ist es nur sonderbar, daß man auf diesem Wege fortschreiten will und von ihm, der doch an den Rand des Verderbens führen muß, hofft, er werde ein Weg des Heiles sein und in die Pforten eines neuen Jerusalems leiten. Es soll eine Landeskirche sein, und diese dadurch entstehen, daß die Secten frei gelassen

werden. Das scheint, wie gesagt, nicht wohl möglich. Julius sieht wohl, daß der Protestantismus nothwendig durch sein Princip zum Sectenwesen führt; er sieht zugleich, daß die Kirche damit in Gemeinden zerfällt, und hält diese, mit Recht, für die Consequenz und die Wirklichkeit der Kirche; er sieht auch das Verderbliche jener Zersplitterung für den Staat — und will eine Vereinigung aller dieser Elemente versuchen und jedem sein Recht wiederfahren lassen. Er will die protestantische Innerlichkeit und Freiheit gewahrt wissen: deshalb fordert er vom Staate das Gewährenlassen jeder religiösen Partei; er will aber auch die Einheit und das Oberaufsichtsrecht des Staates: deshalb fordert er eine allgemeine Landeskirche, mit Consistorial- und Presbyterialordnung, um sowohl dem Staate, als auch den Gemeinden zu genügen. Damit würde zugleich ein Band des Zusammenhaltes gegeben und der Unterschied der religiösen Parteien von der Landeskirche gewahrt sein, den der Staat ruhig gewähren lassen müsse, wolle er nicht den Verdacht auf sich laden, daß er die Religion zu politischen Zwecken benutze. — Julius begeht den Fehler, daß er nur die Religion als die Substanz der Sittlichkeit und des Staates bezeichnet, während sie doch erst das eine Moment des Absoluten ist; nicht allein jetzt, sondern immer hat es neben Priestern Weise, neben Gläubigen Denker gegeben, und beide Momente, die Religion und die Wissenschaft, sind die Substanz der allgemeinen Sittlichkeit; deshalb ist es zulässig, die organisirte Wissenschaft im Staate füglich mit der organisirten Religiosität auf eine Stufe zu stellen und eine und dieselbe Bedeutsamkeit für beide Geistesmomente in Anspruch zu nehmen; Schule und Rechtsinstitute können aber diesen Trägern des Absoluten nicht an die Seite gesetzt werden, denn ihr Ursprung und Zweck — beides ist ein anderes; sie werden erst durch Religion und Wissenschaft bedingt.

Ein Cardinal soll gesagt haben: „der Papst habe nirgends weniger Macht, als da, wo er thun könne, was er wolle.“ Aehnlich, meint man, wäre es mit den religiösen Secten, die sich in sich selbst auflösen müßten durch ihre Einseitigkeit, wenn man sie thun ließe, was sie wollten. Wie

von dem Staate, würde die auf einzelne Gemeinden reducirte Kirche sich auch von der Wissenschaft entfernen und das ganze religiöse Leben ein blos praktisches werden. Die Abtrennung der Kirche vom Staate würde, weil sie zu ihm in gar keinem Verhältnisse stände und der Staat es mit der Wissenschaft hält und halten muß, allen Einfluß der letzteren auf die Religion aufheben, und die Einseitigkeit wäre fixirt. Man wäre dann der Furcht nicht mehr ausgesetzt, daß die Wissenschaft die Religion zerstören würde, aber das religiöse Leben würde sich dafür auf das bloße Gefühl beschränken, würde ohne innere Energie und Kraft im Leben sein. Viele sind auch der Ansicht, namentlich diejenigen, welche den materiellen Interessen huldigen, daß unter den gegenwärtigen Umständen der Staat das religiöse Leben an die Gemeinden, an die, auf das religiöse Bedürfniß gegründeten, freien Vereine der Einzelnen zurückgeben solle, um aus seiner jetzt so schwierigen und zweideutigen Stellung herauszukommen, gleichsam als Nothhülfe und Nothwehr — als ob sich der Staat unfähig zeigen könnte, die Gegensätze in sich zu vermitteln, als ob er so schwach und kraftlos wäre. Es tritt so das praktisch-materielle Interesse mit dem praktisch-religiösen Interesse zusammen. Man will zurück auf die urgeschichtlichen Formen des Christenthumes und betrachtet die Kirche als Staatsanstalt, beschränkt auf die Grenzen eines bestimmten Landes und Staatsgebäudes, als eine spätere Schöpfung besonderer politischer Verhältnisse. Warum gehen doch alle Parteien so weit zurück in die frühesten Jahrhunderte? — Ich sollte meinen, es sei klar wie die Sonne, daß man die Gegenwart nur aus sich selbst befriedigen könne. Aber weil man dies überhaupt nicht begreift und nicht begreifen will, soll das Christenthum der ersten Gemeinden auch das entwickelteste Christenthum, überhaupt in religiöser Beziehung das vollkommenste sein. Bildungen aus früheren Jahrhunderten, und wären sie noch so schön für jene Zeit gewesen und würden sie uns noch so anziehend geschildert, passen nicht mehr in spätere Zeiten. Man würde daher nur „einen Lappen auf ein altes Kleid flicken und Most in alte Schläuche gießen." Soll aber in diesem Zurückgehen die Unfähigkeit der Gegenwart liegen, aus sich

selbst ein neues religiös-kirchliches Leben zu gestalten, und wäre diese Unfähigkeit wirklich vorhanden, so würde darin der Beweis liegen, daß es mit jenem Leben zu Ende sei und man seine Thätigkeit billig anders verwenden müsse, anstatt auf Entdeckungsreisen in ferne Länder und Jahrhunderte zu gehen, ob sich nicht etwa da noch etwas finden möge, was in die neue Zeit eingeschmuggelt und zu Pflastern gebraucht werden könne. Solche Bestrebungen sind immer heimlich oder öffentlich gegen die Wissenschaft gerichtet. Ihre Vertreter nämlich meinen, die neueste Kritik, welche gegen die Dogmen der Staatskirche polemisire und sie auflöse, würde ihre Bedeutung und Kraft verlieren, wenn das religiöse Leben der Nation sich in freien Vereinen entwickelte, wenn jeder dieser Vereine ein bestimmtes, aber mehr praktisches, als theoretisches, mehr kirchliche Zwecke und Cultusformen hätte, als Lehren und Dogmen. Die Theorie würde dann gegen das praktische Gefühl und seine Bedürfnisse ohnmächtig sein, und der Glaube gegen die wissenschaftliche Begründung sich im Vortheile befinden. Nach der Ansicht der neuesten Kritiker dagegen soll die Kritik in das praktische Leben eingeführt und die Kirche dadurch reformirt werden; anstatt des orthodoxen Religionsunterrichtes sollen natürliche und unzweifelhafte Wahrheiten gelehrt werden, der immanente Gott, die natürliche Sittlichkeit u. s. w. Einige behaupten wieder, der Gegensatz zwischen Religion und Philosophie sei absolut und eine große Kluft zwischen beiden befestigt, deren Ausfüllung unwahrscheinlich sei. Die Theologie habe aufgehört zu existiren, habe sich theils in Geschichte, theils in Anthropologie aufgelöst. Die Philosophie solle daher ihren Austritt aus der Kirche erklären, auf die Gefahr hin, auch vom Staate ausgestoßen zu werden. Der Grund sei, weil der Staat nicht die Kirche als eine Gesellschaft neben anderen Gesellschaften, sondern als sein anderes „Ich" ansehen wolle. — Hierin begegnen sich die entgegengesetzten Parteien, die Kirche als einen bloßen Verein zu setzen.

Wieder andere wollen, es soll Gesetz sein, daß derjenige, welcher keine Religion hat, weder Staatsdiener, noch Staatsunterthan sein könne. Als ein solcher Religionsloser wäre der

zu betrachten, welcher seine Religion nicht durch die Theilnahme an dem gemeinschaftlichen Gottesdienste bekennt. Aber damit gerathen sie wieder mit denen in Conflict, welche aller äußeren Frömmigkeit und Religiosität feind sind und meinen, daß durch diese Forderung ein Formen- und jüdisches Satzungswesen begünstigt werde. Der Staat als Vertreter einer Staatskirche mit bestimmten Dogmen und Symbolen befinde sich in einem höchst bedenklichen Dilemma. Wolle er seine Bürger zu strenger Beobachtung der kirchlichen Gebräuche anhalten, so bringe er höchstens einen Formendienst zuwege; wolle er aber jede Umbildung der Dogmen durch Philosophie und Kritik verbieten, so trete er mit dem Protestantismus selbst in Widerspruch, welcher eine solche äußerliche Autorität des Glaubens nicht anerkenne. Doch dies sei nicht unbedingt der Fall, denn wegen der Glaubenssätze könne der Protestantismus nur eine unbedingte Lehrfreiheit zugestehen. Gleichwohl könne der Staat bei seinem gegenwärtigen Verhältnisse zur Kirche weder eine Lehre gutheißen, welche das von dieser Kirche und also auch von ihm aufgestellte Dogma geradezu verneine, noch könne er die praktische Verleugnung des Kirchenthumes, die Vernachlässigung der kirchlichen Gebräuche mit gleichgültigen Augen ansehen. Daher er am besten thue, wenn er das religiöse Leben an die Gemeinde ganz zurückgebe. Gegen alle diese sprechen endlich Andere: „der Staat habe sowohl das Recht, als die Pflicht, die Verwaltung und Verwendung der Güter und Einkünfte der Kirche zu überwachen. Die Kirche solle und müsse Staatsanstalt sein, weil sonst die Einkünfte gegen den Staat, oder sonst auf unrechte Weise gebraucht werden könnten. Ferner könne der Staat allein öffentliche Anstalten errichten und die Mittel zu deren Verwaltung und Erhaltung herbeischaffen. Für die Selbstständigkeit sei hinlänglich gesorgt, wenn sich der Staat zur Anerkennung einer von der Staatsgewalt unabhängigen Synodalverfassung entschließe, und zwar zu einer gemischten, damit durch den Einfluß der gebildeten Laien auf die Kirchenangelegenheiten der Einfluß der Geistlichen beschränkt und ergänzt werde."

Dasselbe Princip des Protestantismus geltend machend, gelangt auch Bruno Bauer durch die Meinung, daß die Kirche nur als besondere und bestimmte existire und durch ihre Symbole beschränkt und ausschließend sei, zu dem Resultate, daß an die Stelle der Kirche die Gemeinde, die religiöse Gemeinschaft treten müsse. Das ihm Eigenthümliche und ihn von anderen Gleichgesinnten Unterscheidende ist, daß er in der Union dem Principe nach die trennenden Schranken gefallen und durch dieselbe die sichtbare Kirche aufgehoben sieht, indem er die Widersprüche zwischen der Cabinetsordre vom 27. September 1817 und der vom 28. Februar 1834 klar zu machen sucht, und das Fortgehen zu diesem Widerspruche von Seiten der Regierung als einen Fortschritt in der Auffassung der Union bezeichnet. „Die Union will die Autorität, welche die Bekenntnißschriften der beiden evangelischen Confessionen gehabt haben, nicht aufheben. Andererseits aber wird durch den Beitritt zu ihr anerkannt, daß die Verschiedenheit einzelner Lehrpunkte der andern Confession nicht mehr als Grund gelten könnte, ihr die Gemeinschaft zu versagen." Die unumgängliche Bedingung der Union ist ihm, daß die beiden, sich bisher nur ausschließenden Lehrbestimmungen sich aufgegeben haben, denn so lange sie gelten, schließen sie sich aus; sie sollen sich aber nicht mehr ausschließen, also auch nicht mehr gelten. Die beiden unirten Kirchen sind ihm nicht Eine Kirche, denn die Kirche als solche muß erscheinen, sichtbar werden, und die Zeichen ihrer Sichtbarkeit sind die Lehre und die Sacramente. Die Lehre, da sie nicht mehr vereinigt und ausschließt, gilt nicht mehr, die Sacramente, da sie wieder nur im Lehrbegriffe existiren, sind ebenfalls nicht mehr vorhanden. Die Kirche als solche ist in der Union untergegangen, und die Union ist die öffentliche Anerkennung ihres Unterganges und die consequente Durchführung der Aufklärung. Durch die letztere sind die kirchlichen Statute zu einer großen Allgemeinheit und Ausdehnung gekommen, durch sie wurden die Fesseln gelöst, in welche die allgemeinen Wahrheiten geschlagen waren, sie bewirkte, daß das Wesen in seiner weltumfassenden Bedeutung an den Tag kam. Die Möglichkeit oder Nothwendigkeit der Union ist in dieser Umwandlung des Dogma zu reinen Wesenheiten enthalten. Die erlosche-

nen Differenzen und die neuen Gegensätze liegen nämlich nicht so himmelweit aus einander, sondern sind Erscheinungen eines und desselben Gegensatzes, nur daß man sich früher über ein einzelnes Object des Bewußtseins stritt, und jetzt der Streit in den Gedanken verlegt ist und dessen gesammte Welt durchzieht. Der Gegensatz der alleinigen speculativen Idee und des trennenden Verstandes ist die Durchführung des Gegensatzes, der beide protestantische Kirchen bisher trennte. Daraus ergiebt sich, daß, wie das Dogma die Vorstellung trennt, der Gedanke einigt und unirt. Die kirchlichen Gegensätze sind nicht nur in das Selbstbewußtsein, in diese ideale Welt eingekehrt, sondern sie beide sind in dieser Gedankenform in jeder von den beiden bisherigen Kirchen heimisch geworden. Keine dieser Kirchen hat etwas Besonderes für sich behalten, sondern hat es der andern mitgetheilt. Aber wenn auch die Lehrbestimmungen durch die Union aufgehoben sind und aufgehört haben, Zeichen der sichtbaren Kirche zu sein, so möchten die unirten Kirchen noch so sehr durch Sitte und Wissenschaft sich berühren, es würde zur wirklichen Union noch etwas fehlen, wenn die Einheit sich nicht in Einem Punkte des Bewußtseins zusammengezogen hätte. Es giebt eine Einheit, die beide Kirchen so fest vereint, daß nichts mehr sie zu trennen vermag. Die Symbole als solche können es nicht sein, was diese Einheit bildet; denn gelten sie, so müssen sie trennen, und sind die Kirchen zusammengetreten, so hören die Symbole auf, bindendes Ansehen zu haben. Diese bestimmte Einheit liegt in der Innerlichkeit, in welche die Symbole zusammengefallen sind, im Selbstbewußtsein, in welches das objective dogmatische Bewußtsein sich umgewandt hat, in der Subjectivität, die die Angst und Qual, mit welcher das äußere dogmatische Object sie bisher gemartert, in sich selbst verlegte. Was in der Gegenwart Religiosität genannt zu werden verdient, besteht nur in dieser Umkehrung des Geistes, durch welche die äußere Last des Gegenstandes in den Geist selbst hineinfällt. Die Umkehrung des Geistes und seine Rechtfertigung im Glauben an die Idee, nämlich an die Idee der Gott-Menschheit, ist das ewige protestantische Princip, an welchem alle Versuche der Tyrannei und der Hierarchie, wenn sie auch das protestantische Gewand anlegt, scheitern müssen. Das Gesetz und die Erklärungen über die Union überlassen die Lösung des in ihnen liegenden Widerspruches der Geschichte und

der Wissenschaft. Die Bestimmung der Gott-Menschheit bleibt auch jetzt noch die höchste, und es kommt nur darauf an, daß diese ewige Wahrheit aus der inneren Welt des Geistes sich entwickele. Ohne wesentliche Gegensätze wird es nicht geschehen können, aber sie werden durch die innere Dialectik der Idee zusammengehalten. Die Kirche würde einen solchen Kampf der Gegensätze nicht ertragen, sondern ihre Einheit, die sich nur unter der Form des gemeinsamen Bekenntnisses denken läßt, gefährdet erblicken. Aber die Kirche, als diese sichtbare Gemeinschaft, ist gefallen und in die Gemeinde aufgelöst. Jene ist bornirt, diese universell und Eins durch das innere Princip, welches ihre Glieder in der Selbstverleugnung übt und im Glauben rechtfertigt. Eben so ist sie über den Widerspruch erhaben, an welchem die Kirche untergehen mußte, daß das formelle und materielle Princip ein verschiedenes, ihre Einheit nur eine vorausgesetzte ist, und daß die zugestandene Freiheit, diese Voraussetzung zu untersuchen, sobald mit ihr Ernst gemacht wird, immer wieder zu einer unscheinbaren herabsinkt. Die Entwickelung und Selbstbestimmung dieser einfachen Form der Unendlichkeit des Selbstbewußtseins, die an ihr zugleich aller Inhalt ist, wird nun zwar keine anderen Bestimmungen erzeugen, als diejenigen, welche in der Schrift und im Symbole enthalten sind, aber als Kritik dieser Bestimmungen und als die höchste Einheit von Form und Inhalt hat sie zugleich den kirchlichen Widerspruch zwischen der Autorität von Schrift und Symbol in sich aufgehoben, da sie nun beide derselben Kritik unterwirft, beide als geschichtliche Erscheinungsformen derselben Wahrheit betrachtet, die sie selbst zur Idee erhebt. Ein Symbol, welches über den Gegensätzen stände, würde von neuen äußere Spaltungen hervorrufen; denn als äußere, sichtbare Einheit müsse es auch eine äußere Trennung stiften. Weisheit müsse man es daher nennen, daß der Stifter der Union nicht das Joch eines neuen Symboles auflegen ließ. Der Staat erkenne sogar die wesentlichen Gegensätze als sein wahres Element an, wenn er die getrennten Kirchen in Eine Gemeinde verbinde und diese so im Gegensatze einiger Gemeinden als diejenige, die sein Wesen bilde und darstelle, bezeichne.

So ist die Union keine neue kirchliche Bildung, sondern vielmehr die Aufhebung jeder Kirche und Auflösung in die Gemeinde.

Daß die Selbstbestimmung in allem ein neues Princip sei gegen das altprotestantische, ist sehr richtig. Allein diese Subjectivität darf als Selbstbewußtsein, als bloße Form des Geistes nicht innerlich bleiben, einzeln, sondern muß zugleich äußerlich und allgemein werden und sich objectiviren. Während das religiöse Leben in der protestantischen Kirche nur Frömmigkeit und Kirchlichkeit ist, ein Leben, das von Außen durch den geoffenbarten Glauben bestimmt wird, ist in Wahrheit ein Leben des Geistes möglich, in das der Mensch sich wesentlich mit seiner Subjectivität hineinlegen und bei welchem er mit seiner Gewißheit betheiligt sein muß. Aus der Selbstbestimmung muß jede neue Bildung fließen und sich in jedem Gebiete bethätigen, in dem Staate, in der Wissenschaft, Religion und Kirche. Diese Selbstbestimmung, wie sie im Staate nicht innerlich bleiben darf, — denn dies wäre kein Fortschritt, sondern nur das altprotestantische Princip — muß sich auch in der Kirche bethätigen und muß die idealen Gestaltungen des Geistes des Volkes innerlich vermitteln. Die Kirche muß daher freilich erscheinen, um sich als substanzielles Leben der Gemeinde zu beweisen, sie muß ein neues Symbol gewinnen, aber der gegenwärtigen Bildung und Wissenschaft gemäß. Die unirte Kirche muß die beiden Mächte, durch welche sie hervorgerufen, den Staat und die Wissenschaft, anerkennen und mit sich vereinigen. Die Wissenschaft wird sowohl den Unterschied zwischen Staat und Kirche, als die Einheit von Staat und Kirche anerkennen, und beide zu vermitteln streben, sie wird kämpfen gegen jede Fixirung eines dieser Momente, gegen Hierarchie und gegen Cäsareopapie, weil beide das Princip der Selbstbestimmung gefährden. Daraus ergiebt sich für das Symbol die neue Bestimmung, daß dasselbe mit der weiteren Bildung und Entwickelung des Geistes in flüssigem Zusammenhange sein und bleiben, daß dasselbe, wie der Geist selber, perfectibel werden muß.

Vier und dreißigste Vorlesung.

Die Freien. — Bruno-Bauersche Angelegenheit. — Lehrfreiheit. — Gruppe. — Räbiger. — Moll — Bisthum zu Jerusalem. — Theologische Vereine. — Aufgabe der unirten Kirche. —

Wie die altprotestantische Kirche und andere Secten sich der unirten Kirche gegenüber stellten, so auch Richtungen und Kreise aus der Wissenschaft. Wenn wir fragen: wer ist schuld daran? so müssen wir freilich antworten: die unirte Kirche, — aber nicht ihr Princip, sondern daß sie dieses nicht weiter entwickelte und damit die Bildung der Zeit nicht in sich aufnahm. Die Duldsamkeit der unirten Kirche gegen die altgläubigen Secten erweckte alle anderen Richtungen, die sich eben so wenig, als jene, in der unirten Kirche befriedigt fühlten, indem diese sich gegen die Bildung der Zeit und deren Entwickelung und damit gegen ihr eigenes Princip abschloß. Das altprotestantische Princip erkannte die Denk- und Gewissensfreiheit in Sachen der Religion an, wenn es gleich in den Symbolen das Glaubensbekenntniß aussprach und festhielt. Die Wahrheit und Freiheit wurde angenommen als durch die Religion geoffenbart. Das Princip der Union ging hervor aus dem Geiste des Befreiungskrieges, es wurde durch die Bildung der Philosophie hervorgerufen, deren wesentliches Element die Erkenntniß der Wahrheit und die Autonomie der Freiheit ist. Vermöge dieses Ursprungs konnte die Wissenschaft um so mehr die Forderung an die Union stellen, die Kirche ihrem Principe gemäß weiter zu bilden. Da nun beide, Union und Wissenschaft, dasselbe Princip hatten, aber dieses von der Union nicht kirchlich entwickelt wurde, mußte die Wissenschaft in Betreff der Selbstbestimmung und Freiheit mit der Kirche in Widerstreit kommen: um so mehr konnten die wissenschaft-

lich Gebildeten das Recht der Emancipation von der unirten Kirche in Anspruch nehmen, als diese die altprotestantischen Kirchen gewähren ließ, und sie selbst ihrem eigenen Princip gemäß den Bedürfnissen der Gebildeten doch hätte entgegenkommen müssen. Wenn die Philosophie, so fragte man, die innere Ueberzeugung fordert, soll es dann nicht den Gebildeten gestattet sein, sich von den Dogmen loszusagen, die sie nicht mehr glauben? Soll es ihnen nicht erlaubt sein, entweder stillschweigend sich den kirchlichen Zusammenkünften zu entziehen, oder öffentlich und förmlich ihren Austritt aus der Kirche zu erklären? In diesem Sinne soll es zu freien Vereinen gekommen sein, unter denen der Philalethenverein in Kiel als der bemerkenswertheste genannt wird. Jener will, so heißt es, keine Secte oder Gemeinde bilden, keine positiven Lehrsätze aufstellen, an welchen sich die Mitglieder erkennen können, sondern Jedem die freie Forschung überlassen, ohne sich um die Resultate zu bekümmern. Sein Wahlspruch soll sein: Autonomie des Geistes. Indem er alle angebliche Offenbarung, auf welche sich die positive Religion beruft, für erdichtet hält, soll er meinen, daß der menschliche Geist allein im Stande sei, uns über die übersinnlichen Dinge belehren zu können. — Was nach dem Glauben der Kirche durch die Religion geoffenbart worden, ist die Wahrheit und Freiheit des Geistes selbst. Der Mangel ist nur, daß sie blos geoffenbart sein soll und jede andere Ueberzeugung, als die durch den Glauben, wie die vermittelte Erkenntniß dieses Glaubens für unmöglich gehalten wird. Die Wissenschaft besteht nicht darin, diese Wahrheit zu beseitigen, sondern ihre Voraussetzung und unmittelbares Gegebensein nur in sofern gelten zu lassen, als sie durch den Geist selbst gesetzt ist. — Man sprach jüngst davon, daß auch in Berlin sich ein ähnlicher Verein gebildet habe, wie jener Philalethenverein, die Freien; doch hat man diesem Gerücht widersprochen: „ein solcher Verein sei gar nicht zu Stande gekommen, wenn auch Schriften mit dieser Tendenz erschienen wären." Möglich, daß man diese Absicht gehegt hat, aber durch die Einsicht, daß ein Austritt aus der Kirche in kirchlicher Beziehung nicht nothwendig und in politischer unmöglich sei, man auf andere, bessere Gedanken gekommen ist und die

Solennität unterlassen hat*). In dieser Weise sind aber viele Tausend Menschen, wenn man will, aus der Kirche ausgetreten, indem sie sich weder um Kirchenbesuch noch Abendmahlsgenuß bekümmern. Die beabsichtigte Richtung des Vereins der Freien hatte zur Folge, daß fromme Theologen erklärten, von dieser Seite drohe der Kirche Gefahr: „die Autonomie des Geistes sei die Frucht knabenhafter Selbstüberhebung und sündlicher Verkennung der Schranken weltlicher Erkenntniß." — Es kommt nur darauf an, was man unter Autonomie des Geistes eigentlich versteht. Ist sie die Selbstbestimmung der Wahrheit in dem angeführten Sinne, so ist sie gerade das Gegentheil jener theologischen Erklärung, nämlich die von den Schranken endlicher Erkenntniß freie. Dies ist religiös die Autonomie des Geistes, wie sie sich auch als Princip der Neuzeit ergiebt. Will man die Autonomie des Geistes als Fahne erheben und die Grundüberzeugung der Philosophie aus der begrenzten Sphäre der Wissenschaft auch in die weiteren Kreise des Lebens einführen und

*) Bruno Bauer hält den Austritt aus der Kirche für unmöglich, sofern sie die Beschränkung der Freiheit und Wissenschaft sei, die man nicht durch ein Wort, durch eine einfache Erklärung, sondern nur durch die That, d. h. durch unausgesetzten Kampf aufheben könne. Er meint, der Bruch der Kirche und der Religion sei vollständig geworden; die neuere Bildung und das befreite Selbstbewußtsein habe sich nicht nur von den Kirchensatzungen frei gemacht, sondern vollständig von aller Religion. Wenn dem so ist, kann freilich nicht mehr von Austreten aus der Kirche, was noch immer ihre Anerkennung voraussetzt, die Rede sein, sondern nur von einem Kampfe mit derselben auf Tod und Leben. Er sagt auch: die Parole der Kritik ist: die Menschheit oder die Unmenschlichkeit, Tod oder Leben, Nichts oder Alles. Bruno Bauer und alle die so denken, wie er, wollen nämlich nicht für ihre Person mit der Religion und Kirche brechen, sondern auf eine allgemeine Weise, so daß der Bruch eine Angelegenheit der Welt, die allgemeine Sache der Geschichte werde. Dahin kann man freilich kommen, wenn man Religion und Kirche nicht selbst als ein Reich der freien Gemeinschaft faßt, sondern in der Erkenntniß nicht zum Geiste fortgehend an der bloßen Form desselben, am Selbstbewußtsein festhält, das allein als das Wesen und Wahre, als das Humane und Menschliche genommen wird, im Gegensatz gegen den Glauben und die Religion, welche dasselbe zum Unwesen und Unmenschlichen gemacht haben sollen.

daselbst geltend machen — so wird man dagegen nichts haben können, und es wird Jedem unverwehrt bleiben müssen, diese Ueberzeugung zu theilen und sie privatim auszusprechen, was man jedenfalls unter „dem Einführen ins Leben" versteht. Fordern doch dies schon praktische Geistliche, wie Moll, der einsieht, wie wenig von der Theologie gethan worden ist, sich mit der Wissenschaft und dem Leben in Einklang zu halten. „Von der ungeheuren geistigen Arbeit", sagt er, „und den unermeßlichen Fortschritten der wissenschaftlichen Erkenntniß seit der Reformation hat der kirchliche Lehrbegriff als solcher noch keinen Gewinn gehabt, vielmehr sich selbst zur Orthodoxie verknöchert, während die Theologie sich dem kirchlichen Leben entfremdete und in Abstraction und systematischen Floskelkram verfiel. Dadurch ist ein Bruch zwischen dem kirchlichen Lehrbegriff und dem Bewußtsein der Gebildeten entstanden, wovon die Schuld auf beiden Seiten liegt, ein Bruch, der vielfach ein Bruch zwischen Glauben und Wissen genannt wird. Darüber kann nur der concret kirchliche Geist hinaus, durch nicht blos theologische, sondern kirchliche Entwickelung des Lehrbegriffs und gesetzmäßige Einführung der wissenschaftlichen Resultate in das kirchliche Leben. Sie ist zwar auch bis jetzt nicht unterblieben, aber den Privatbemühungen und der Ansicht einzelner Subjecte überlassen gewesen; nun soll dies Geschäft die Kirche selbst übernehmen." — Wenn die wahre Autonomie des Geistes das Panier der „Freien" ist, so versteht es sich übrigens von selbst, daß sie frei genug sein werden, Niemanden zu ihrer Ueberzeugung zu zwingen und zu Mitgliedern ihres Vereins zu pressen, wenn es ihnen, wie gesagt, mit der Autonomie Ernst ist und sie sich selbst verstehen. In dieser Beziehung können also die gläubigen Theologen ruhig sein, es wird ihnen durch die Freien auch nicht ein Schäflein entrissen werden, das nicht freiwillig ihrer Kirche entliefe.

Der Conflict der Wissenschaft mit der Kirche, welche ihr Princip nicht entwickelte, ist vorhanden, und ist schon dahin fortgegangen, daß es jetzt heißt:

„Nur offen, wie ein Mann, für oder wider"

— und das ist ein großer Fortschritt: es kommt Bestimmtheit in die Gegensätze, und dies ist der nächste Weg zur Lösung der

selben. So ist es consequent, daß die Kirche streng mit der Entwickelung ihres Princips verfährt, bevor sie die Wissenschaft anerkennt und in sich aufnimmt. Mag es auch in der Theologie eine negative Richtung geben, die Kirche und Christenthum selbst — nämlich was bisher dafür gilt — aufzulösen droht: die Wissenschaft, und also auch die Theologie als Wissenschaft des Glaubens, muß immer die freie Forschung aufrecht erhalten. Kritik muß sein, denn sie geht aus der Freiheit des Geistes, welche schon von der Reformation anerkannt wurde, hervor, sie ist ein Product der protestantischen Kirche selbst, wie dieses auch die Philosophie ist. Man geht jetzt so weit, zu behaupten, daß der Staat, die Regierung, in dieser Hinsicht Partei nehme, daß sie die freie Forschung wenigstens in der Theologie in Frage stelle. Doch nein, thun wir der Regierung nicht Unrecht, die Theologen selbst haben die Theologie als Wissenschaft in Frage gestellt und ihren Gegnern das Feld geräumt, welche behaupten, die Theologie könne nicht Wissenschaft sein. Der Staat hat die Theologen in der Bruno-Bauerschen Angelegenheit befragt, und die Gutachten aller inländischen Facultäten eingefordert, ob nach dem vorliegenden Werke: „Kritik der Synoptiker" der Bruno Bauer ferner in seiner Sphäre als Licentiat der Theologie wirken dürfe? und die Majorität hat erklärt, daß Lehrern von der Ansicht des Licentiaten Bauer die Theilnahme an den Facultätsvorträgen nicht zu verstatten sei. Nur eine einzige Facultät und einzelne Separatvota, wie Marheineke's und Middeldorpf's, waren für die unbedingte Lehrfreiheit, die übrigen Gutachten blos für die bedingte. Man ging dabei wieder auf die Reformation zurück, statt aus der Gegenwart die Lehrfrage zu beantworten. Die Reformation und altprotestantische Kirche erkannten schon die Denk- und Gewissensfreiheit und also auch die Lehrfreiheit im Allgemeinen an; aber legten ihre Glaubenssätze in den symbolischen Schriften als feste Anhaltspunkte der Kirche nieder und bedingten damit wieder die Lehrfreiheit. Die wahre Lehrfreiheit wäre gewesen, wenn jene Glaubenssätze in flüssigen Zusammenhang mit der weiteren wissenschaftlichen Entwickelung und Erkenntniß gesetzt und darum selbst für perfectibel erklärt worden wären. Anstatt sie so mit der weiteren Bildung und den

Fortschritten des Geistes in Einklang zu erhalten und ihnen die nothwendige Bedeutung der Umbildung zu geben, hat man sie fixirt und für ewige Zeiten als Wahrheit und Normen der Erkenntniß hingestellt. Von den Reformatoren konnte man billig dies nicht verlangen, weil sie die Wahrheit blos als geoffenbarte und nicht zugleich als freie Wahrheit autonomisch faßten; die Anerkennung der Lehrfreiheit einerseits und ihre Beschränkung durch die Symbole andrerseits ist daher altprotestantisch. In diesem Sinne hätte man gar nicht die Frage über die Lehrfreiheit behandeln müssen *), sondern im Sinne des Princips der Union, wenngleich diese das Princip noch nicht entwickelt hat. Im Sinne der Anerkennung der Lehrfreiheit durch die Reformation sagte man: die Universitäten seien Anstalten für die Wissenschaft; dieser aber, als freier, dürfe kein Zwang geschehen, ihre innere Entwickelung dürfe nicht gehemmt werden. Im Sinne der Beschränkung der Lehrfreiheit durch die Reformatoren erwiederte man: die Universitäten **) seien

*) Es hat sich ebenfalls in der Straußschen Angelegenheit in Zürich gezeigt, wie es mit der altprotestantischen Lehrfreiheit eigentlich beschaffen ist, indem die Verhandlungen des großen Raths sich vorzugsweise um die Lehrfreiheit drehten. Es wurde nämlich die altprotestantische, bedingte Lehrfreiheit in der Meinung vertheidigt, als sei sie die unbedingte. In anderen Verhandlungen wird man schwerlich solche Widersprüche finden: es war immer vom alten christlichen Glauben die Rede, aber zugleich von einem nach Bedürfnissen zu Stande gebrachten. Das Entgegengesetzte wurde in einem Athem behauptet, gerechtfertigt und verdammt.

**) Während das Princip der Neuzeit angefangen hat, Staat und Kirche, überhaupt alles mehr oder weniger umzubilden, hat dasselbe auf die Universitäten bisher nur wenig Einfluß gehabt. Das römische Reich deutscher Nation ist längst dahin, welterschütternde Begebenheiten haben in so mancher Beziehung ein neues Leben hervorgerufen, nur die Universitäten sind im Wesentlichen dieselben geblieben. Sie stehen mit ihren Facultäten, diesen vier Pfählen theoretischer Doctrin, diesem gelehrten Zunftwesen, noch unerschütterlich da. Als Anstalten des Mittelalters haben sie noch viel Particuläres, Besonderes, so daß Hegel sie den alten Reichsstädten verglich, und beide Idiosyncrasien nannte. Daub, welcher unerschöpflich war an Witz und Laune, wenn er auf den gelehrten Spleen und auf dessen Pfleger, die Universitäten, zu sprechen kam, pflegte zu sagen: eine Universität wäre nicht complet,

Vorbereitungsanstalten für den Staat und für die Kirche, welche beide nicht Leute befördern könnten, die das christliche Princip — hier den alten Kirchenglauben — verleugneten. Es fragt sich: was ist christlich? Die protestantische Kirche erklärt dafür die Freiheit des Geistes, den Glauben an den Geist der Liebe. Die Philosophie lehrt ebenfalls jene Wahrheit, begnügt sich aber nicht mit dem bloßen Gegebensein derselben, wie der Glaube in der Kirche, sondern will sich davon überzeugen und diesen Glauben zur Erkenntniß erheben. Gerade davon abstrahirt die protestantische Kirche und darum muß sie jene Beschränkung eintreten lassen, während die autonomische Freiheit das Princip der Union ist, wenn diese anders sich selbst versteht. Die Frage der Lehrfreiheit hätte darum, wie gesagt, nicht auf altprotestantischem Boden beantwortet werden sollen, auf welchem sie sowohl unbedingt, als bedingt behauptet werden kann, sondern von dem Standpunkte der freien Entwickelung des Glaubens und damit der Union. Die Regierung hat die Frage unbedingter Lehrfreiheit, gestützt auf das Gutachten der theologischen Facultäten, verneint, wie es altprotestantisch möglich ist. Die Facultäten, wie der Staat, haben daher in diesem Sinne gehandelt. Nach der Ansicht der Regierung ist der Staat befugt und verpflichtet, darüber zu wachen, daß, da die theologischen Facultäten die Diener der Staatskirche bilden, deren wissenschaftliche Vorbereitung in Uebereinstimmung mit den von der Staatskirche anerkannten Grundlehren geschehe. Diese Ansicht scheint insofern begründet, als die Kirche eine Staatsanstalt sein soll, und die Uni-

---

wenn nicht in jeder Facultät wenigstens ein Narr sei. — Man sieht die Universitäten häufig als vorzugsweise ächt nationale Institute an, wobei nur zu verwundern ist, daß sie blos zur Zeit des Befreiungskrieges eine nationale Wendung nahmen, und daß man seither alles that, um dies neu erwachte Leben wieder einzuschläfern. Daß die Universitäten nicht mehr für alles Erforderliche der Bildung ausreichen, daß sie vielfach gegen das Bedürfniß der Zeit zurückgeblieben und in Manchem veraltet sind, sieht man schon daraus, daß neben ihnen so viel andere Institute aufblühen; der Academien, dieser gelehrten Schlafstuben, nicht zu gedenken. So viel ist gewiß, eine Reform der Universitäten wird sich mit der weiteren Fortbildung des Princips der Neuzeit in der unirten Kirche immer mehr aufdringen.

versitäten Anstalten der Bildung zum Dienst der Staatskirche. Die preußischen Universitäten sollen aber, — wenn ich recht berichtet bin, — ursprünglich freie Lehranstalten sein, und die Kirche soll nicht im Staate aufgehen. Die wissenschaftliche Behandlung des Glaubens, welche der Staat den Dienern der Kirche sogar zur Pflicht macht, giebt ihnen zugleich das Recht der Kritik. So kommen die theologischen Facultäten, welche die Kritik im Princip gelten lassen müssen — weil sonst die Theologie nicht Wissenschaft des Glaubens und überhaupt gar nicht Wissenschaft ist — und sie doch in ihrer Consequenz verdammen, mit sich in Widerspruch. Sie sind altprotestantisch, behaupten in einem Athem die Lehrfreiheit und bedingen sie wieder der Symbole wegen. Das Auffichtsrecht des Staats über den academischen Unterricht, sagt man, solle sich nie so weit erstrecken, daß es in die Bewegung der Wissenschaft selbst eingreife, denn diese sei eine innerliche Macht; die Gegensätze, deren Lösung sie übernehme, reichen oft weit über die Existenz und Wirksamkeit eines Staates hinaus. Aber auch der Staat habe Bedingungen seiner Existenz, die nicht blos von der Kraft der Trägheit abgeleitet werden und durch dieselbe vertheidigt werden können, ohne welche er seine freie sittliche Thätigkeit aufgeben müsse. Auf anderen Gebieten, in der Welt des Staates und des Rechtes, herrsche weniger Dunkelheit der Begriffe. Mit der evangelischen Kirche, denke man, sei es anders: hier sei die absolute Freiheit Princip. Allerdings habe die evangelische Kirche seit ihrem Entstehen ein Verhältniß zur Wissenschaft, wie keine andere Form des Christenthums; der Staat müsse dies Verhältniß, so lange es seinem Wesen nach bestehe, anerkennen. Die protestantische Kirche, aller Autorität ledig, könne sich der freien Wissenschaft unbedingt vertrauen: Mittel und Wege derselben solle sie der Ausbildung ihrer Diener überlassen. — Die Theologen machen dagegen geltend, daß ihre Freiheit nicht leiden könne, wenn sie dieselbe nach der Lehre ihrer Kirche zu üben versprochen. Diese Bedingungen seien nur Zwang für den, der außerhalb des Bewußtseins der Kirche stehe. Auf dieses seien auch die Facultäten gegründet. Die Verbindung der Wissenschaft mit der Vorbereitung der Studirenden für den unmittelbaren Kirchendienst könne wohl

kaum wesentliche Differenzen hervorbringen, wenn beides nach der Lehre oder, wie die Statuten sich ausdrücken, im Interesse der evangelischen Kirche geschehe. Es sei dies nicht eine von den weltlichen Behörden eingeschobene Klausel, welche die freie Regung der Wissenschaft hemmen soll. Die Theologen aller Jahrhunderte stimmen in ihren Definitionen von theologischer Wissenschaft damit überein, und Niemand könne in der Kirche einen andern Grund legen. — Um die Collision des Glaubens in der Kirche mit der Wissenschaft zu beseitigen, hat man ferner den Vorschlag gemacht, beide ganz zu trennen. Glaube, Kirche und Wissenschaft hätten sich innerlich geschieden, und müßten daher auch äußerlich im Leben geschieden werden. Zu diesem Behuf sollte die Kirche ihre eigenen Institute haben, theologische Seminarien, in welchen die Diener der Kirche herangebildet würden, und die Universitäten sollten Sitze der freien Wissenschaft bleiben. — Das aber setzt voraus, daß die Theologie unfähig wäre, eine Wissenschaft sein zu können. Man sprach, wie bemerkt, endlich auch aus: die Kirche und die freie Wissenschaft wären gegen einander nicht so indifferent, daß sie äußerlich neben einander bestehen sollten, sondern müßten auf Leben und Tod mit einander kämpfen. Das setzt wieder voraus, daß entweder nur die eine oder die andere, die Kirche oder die Wissenschaft, die volle Wahrheit enthielte, und die andere unwahr sein würde. — Gruppe wird bei der Beantwortung der Frage nach der Lehrfreiheit aus dem Protestantismus an das alte böse Witzwort erinnert: der Protestantismus sei das Protestiren gegen alle Religion; denn nur mit diesem Princip könne man von der Facultät verlangen, unter ihrer Autorität Lehren verbreiten zu lassen, die dem Christenthume direct widersprächen, mit bewußter Feindseligkeit gegen dasselbe aufträten. Man habe dem Staate leichtsinnig den Vorschlag gemacht, die wissenschaftlichen Facultäten von den kirchlichen Instituten zu trennen; der Protestantismus habe aber seine Aufgabe nur in der innigen Verbindung der Kirche und der Wissenschaft, er wäre damit aufgehoben; wäre es wirklich wünschenswerther, die Jünglinge zur Vorbereitung für den Kirchendienst in die Werkstätte der Handwerker zu schicken — wie Strauß vorschlägt — als auf Universitäten, so wäre es ebenfalls mit dem

Protestantismus zu Ende. Der Staat hätte seine heiligste Pflicht vergessen, wenn er diese Forderung nicht anerkennen würde. Man habe diese Pflicht des Staates geleugnet. Das Christenthum, sage man, mache den wunderlichen Anspruch, ein christlicher Staat zu sein, im Landrecht stehe davon nichts. Ungemeine Hoffnung setze man in die Zeit, in der der Staat sich endlich dieser lästigen Qualität des Christlichen entschlagen werde; dann werde das Zeitalter allgemeiner Freiheit und Toleranz gekommen sein; denn der christliche, namentlich der protestantische Staat, der in der Reformation so hohe Rechte über seine Kirche sich erworben, habe damit zugleich schwere Pflichten gegen dieselbe übernommen. So geschehe es jetzt zu gleicher Zeit, daß man ihm von der einen Seite seine wesentlichsten Befugnisse abspreche, und ihn auffordere, den Faden seiner Geschichte zu durchschneiden, von der andern Seite aber eine gefährliche Autokratie in religiösen Dingen anbiete. Nur ein enger und schwieriger Pfad sei ihm zwischen den Extremen übrig geblieben. Gruppe glaubt, daß der Staat diesen nicht verlassen habe, indem er die Ansicht der Facultäten in der Bauerschen Sache sanctionirte. Der Staat habe gethan, was er gemußt; er könne sich nicht der Hoffnung hingeben, damit die Richtung, welche Bauer vertreten, unschädlich gemacht zu haben, aber dürfe sich auch nicht durch den Vorwurf erschüttern lassen, daß er dadurch das Gute und Wahre, was etwa an derselben wäre, beeinträchtigt habe. — Ferner hat man gesagt: die Bauersche Frage sei eine rechtliche, keine wissenschaftliche; sie sei allein von dem Boden der gegenwärtigen Organisation der Universitäten aus zu beurtheilen. Da die theologische Facultät, wenn sie ihren Unterschied von der philosophischen aufrecht erhalten wolle, auf eine statutarische Normirung ihres Inhalts und Princips nicht verzichten könne, da folglich die von Bruno Bauer in Anspruch genommene Lehrfreiheit dem Begriffe einer theologischen Facultät geradezu widerspreche, so könne man dem letzteren nur den Rath geben, aus einer Facultät, deren Existenz er so unzähligemal als „Unsittlichkeit" und deren wissenschaftliches Thun er in fast stereotyper Wendung als „Schamlosigkeit" bezeichnet hatte, freiwillig auszutreten, und sich derjenigen Facultät, deren Princip alle Heteronomie ausschließe, der philosophischen,

zuzuwenden. Die preußische Regierung habe also, indem sie dem angeklagten Licentiaten die **venia legendi** entzog, nur dasjenige factisch eintreten lassen, was derselbe selbst theoretisch anerkannt hätte. Die Sache wäre eine andere, wenn seine Ausschließung aus der theologischen Facultät die Ausschließung von der Universität überhaupt involvirt hätte, oder wenn sein Uebertritt in die philosophische Facultät aus theologischen Gründen behindert worden wäre, oder wenn dem philosophischen Docenten untersagt würde, jeden gegebenen historischen oder sonst empirischen Stoff vor das Forum auch der philosophischen Untersuchung zu ziehen; — unter den gegebenen Verhältnissen jedoch sei weder die preußische Regierung anzuklagen, wenn sie die bestehenden Normen in Vollzug setzte, noch die Bonner Facultät, wenn sie von einem Rechte Gebrauch machte, daß jeder Gesellschaft zustehe, ein Mitglied hinaus zu votiren, das ihr das Recht der Existenz abspreche — Bruno Bauer habe in seinem Eifer, eine Collision der Principien herbeizuführen und damit seiner eigenen Person ein historisches Interesse zu geben, das Terrain nicht gut gewählt. Wäre überhaupt eine Collision vorhanden, so wäre sie schon weit früher in augenfälligerer und würdigerer Weise von Strauß repräsentirt; allein es wäre nur der uralte Gegensatz zwischen Theologie und Philosophie, der sich in beiden Fällen wiederhole, obwohl den Bauerschen Synoptikern nicht einmal das philosophische oder vielmehr das historische Recht gegen die Theologie zugestanden werden könne. Die Collision sei keine andere, als eine solche, die immer eintrete, so oft ein Individuum von einem vielleicht unvernünftigen, aber geltenden und zu Recht bestehenden Gesetze betroffen werde; es helfe in allen diesen Fällen nichts, nach verwirkter Strafe gegen die Unvernünftigkeit des Gesetzes zu reclamiren, so lange nur die Strafe nicht widerrechtlich war; der Gestrafte kannte das Gesetz; er habe die Strafe selbst gewollt.

Gegen Gruppe ist Bruno Bauer selbst und auch der Licentiat Räbiger in Breslau in die Schranken getreten, und letzterer hat in seiner Broschüre: „Lehrfreiheit und Widerlegung der kritischen Principien Bruno Bauers", Gelegenheit genommen, sich

für Lehrfreiheit zu erklären und die kritischen Principien Bruno Bauers zu widerlegen. „Das Allgemeine", sagt er, „das Princip, auf dem der Staat und die Kirche beruht, und die Substanz, welche ihr Dasein und Leben bedingt, ist für den Staat das Recht, für die Kirche der Glaube an Christum; diese Principien müssen sich gegenseitig durchdringen und einander aufnehmen, wodurch das Leben der Gesammtheit zu einem vollkommenen Organismus und das des Einzelnen vollkommen befriedigt wird. Da Alles, was lebt, nach der Bestimmtheit seines Wesens lebt, so bilden sich mit Nothwendigkeit aus dem Princip des Staats und der Kirche die Formen für die Verwirklichung seines Inhalts; für den Staat die Verwaltung der Gesetzgebung und Gesetzhandhabung und die Rechtswissenschaft, für die Kirche die Verkündigung des Glaubens und die Theologie. Aber beide große Lebenserscheinungen, Staat und Kirche, sind nicht unmittelbar die Realität der ihnen zum Grunde liegenden Idee. Der besondere geschichtliche Staat und die geschichtliche Kirche müssen von der Tendenz erfüllt werden, ihr wirkliches Leben der Idee des Rechts und des Glaubens angemessen zu machen, wenn sie nicht ihr eigenes Dasein gefährden und in der Ohnmacht ihrer Rechts- und Glaubenslosigkeit zu Grunde gehen wollen. Daher muß der Staat das Recht fortbilden und die Formen zur Verwirklichung desselben verbessern, ebenso wie die Kirche die Pflicht hat, nicht nur ihren bestimmten Glauben zu verkündigen, sondern diesen Glauben nach der Idee des Glaubens fortzubilden. Weil somit Staat und Kirche verpflichtet sind, die ihnen zu Grunde liegende Idee zum Princip ihres Lebens zu machen, so müssen sie auch diejenige Wissenschaft, welche die Idee an sich, ohne Rücksicht auf ihre bestimmte Darstellung im wirklichen Leben, vertritt, in sich aufnehmen, und als solche die Philosophie neben der Glaubens- und Rechtswissenschaft als öffentliche Lehrerin anerkennen. Wegen des Zusammenhanges von Staat und Kirche ist diese Pflicht eine gegenseitige, indem jener das Leben der Kirche, diese das Leben des Staates durch die Erfüllung derselben auf das kräftigste fördert und befestigt. Dieser Pflicht des Staats und der Kirche entspricht das Recht der Einzelnen, sich nach ihrem Bedürfniß jeder Wissenschaft widmen und sie

bekennen zu können. Das Object aber einer jeden Wissenschaft unterliegt der subjectiven Auffassung, so daß also verschiedene Richtungen in einer Wissenschaft sich ausprägen und erst diese in ihrer Gesammtheit das Dasein der gesammten Wissenschaft selbst ausmachen. Daher hat der Einzelne auch das besondere Recht, einer bestimmten wissenschaftlichen Richtung zu folgen und nach der Kraft seines Geistes den Gegenstand seiner Wissenschaft zu ergreifen und zu immer tieferer Erkenntniß derselben zu gelangen. In dieser unbedingten Hingabe an den Gegenstand, und in der Entschiedenheit und Gewissenhaftigkeit, die Energie seiner Subjectivität durch das Anschließen an die historische Entwickelung seiner Wissenschaft eben so zu begrenzen, wie zu erhöhen, darin besteht die eigenthümliche Subjectivität eines Jeden, welcher sich dem wissenschaftlichen Leben ergeben hat. Das Recht des Einzelnen, die Wahrheit zu erforschen und Andere in ihr zu unterrichten und zu belehren, macht sich dem Staate und der Kirche gegenüber als das Verlangen geltend, bestätigt und anerkannt zu werden, und Kirche und Staat können dasselbe nicht zurückweisen. Indessen kann ein Zwiespalt zwischen der Idee und Wirklichkeit stattfinden, und dieser Staat und diese Kirche, um ihr thatsächliches Bestehen zu sichern, jenes Recht nicht nur nicht anerkennen, sondern, wenn nicht ganz verweigern, so doch durch das Positive ihres historischen Inhaltes beschränken wollen. Solche Beschränkung müßte vornehmlich die Jurisprudenz, die Theologie und die Philosophie treffen, von deren freier Entwickelung dem Bestehenden die größte Gefahr erwachsen könnte. Aber jenes Verharren auf der geschichtlich gewordenen Basis und jenes unbedingte Festhalten an dem factischen Bestande ist dem Wesen des Staates und der Kirche so sehr zuwider, daß, wenn sie sich nicht selbst auflösen wollen, sie zwar die Wirklichkeit ihres gegenwärtigen Daseins als ihr heiliges Erbe der Geschichte bewahren und schützen, aber auch alle Adern ihres Organismus dem Strome der Wahrheit eröffnen müssen, und darum fällt die Pflicht der Selbsterhaltung mit dem Rechte der Diener der Wissenschaft so ganz zusammen, daß sie ihnen dies Recht selbst als eine Pflicht auferlegen und dem Verlangen nach Freiheit der wissenschaftlichen Forschung und Lehre mit dem eigenen Verlangen, daß

die Wissenschaft ohne Rücksicht die Wahrheit ergründe und lehre, entgegenkommen. Lehrfreiheit zu fordern ist daher eben so das Recht des Einzelnen, wie es Pflicht des Staates und der Kirche ist, Lehrfreiheit zu gewähren. Wo diese Gewährung und Anerkennung versagt wird, da treten jene Conflicte der Idee und Wirklichkeit ein, deren Spuren mit Blut in der Geschichte eingezeichnet sind. Besonders ist den Pflegern der Wissenschaft mit ihrem Amte die besondere Pflicht auferlegt, die Wissenschaft, die sie bekennen, als solche zu erforschen. Das freie Wort, die Stimme des Volkes, diese Stimme Gottes, ist ein unabweisliches Recht, und Staat und Kirche verpflichten dazu, ja sie verordnen selbst Diener dieses freien Wortes, und die Preßfreiheit, die kirchliche und die academische Lehrfreiheit sind von Staat und Kirche nicht nur anerkannt, sondern gefordert. Thun Kirche und Staat ihre Pflicht, so haben sie auch von denen, welchen sie Lehrfreiheit gewähren, zu verlangen, daß sie tüchtig sind in der Wissenschaft, welche sie lehren wollen und auch sittlichen Eifer für dieselben beweisen. Für die Anerkennung der Geschichte der Wissenschaft hat nun der Staat das Recht, zu verlangen, daß die Wissenschaft auch seine Geschichte anerkennt und ihm Freiheit läßt. Wenn hier ein Conflict entsteht, so entsteht er am leichtesten auf dem Gebiete der Preßfreiheit, wenn statt der Achtung vor dem Bestehenden die aufgespreizte Subjectivität ihre Raisonnements ergehen läßt, denen kaum ein Schein der Kenntniß der Mühen und Sorgen des Staates anhaftet, oder wenn die Rücksichtslosigkeit gegen die zu Belehrenden, gegen das Volk bis zur Freiheit der Karrikatur heruntersteigt, um das Heiligste der Lächerlichkeit Preis zu geben. Darum muß hier vorzüglich der Staat auf den Ernst der Sittlichkeit rechnen, welcher Selbstschätzung sich zur Pflicht macht und dem Werthe der Wahrheit jedem andern aufopfert. Wenn in diesem Sinne die Lehrfreiheit genommen und vom Staate gegeben wird, dann erzeugt sich jenes Vertrauen Aller gegen Alle, jenes Vertrauen der Lehrenden zum Staate, des Staates zu den Lehrenden und des Volkes zu beiden, daß überall die Wahrheit geboten, daß überall in voller Aufrichtigkeit das Recht und der Glaube gegründet und gefördert wird, und in dem Einzelnen nährt und erhöht sie jenes

Selbstvertrauen, das im Forschen und Lehren mit Muth, mit Freudigkeit und Liebe erfüllt."

Auch Moll erklärt sich für die Lehrfreiheit, für die Freiheit der wissenschaftlichen Untersuchung, aber trennt davon den Kirchendienst. Er erklärt sich dahin: „die Lehrfreiheit kann sich nur in der Selbstbeschränkung ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit richtig entwickeln. Weil aber die Freiheit, wie die Lehre und Wahrheit nur das ist, daß sie wird, geht sie damit in die Endlichkeit und Zufälligkeit der zeitlichen Entwickelung ein, und setzt sich der Möglichkeit des Mißbrauches aus. Daraus folgt aber, daß sie in ihrer eigenen Entwickelung die Verhärtung auflösen und die Entgegensetzung überwinden soll, ja daß sie nicht blos jede fremde Hülfe entbehren kann, sondern diese unberufene Einmischung ablehnen muß. Daß die Möglichkeit des Mißbrauches sich nicht verwirklichen kann, macht die Thätigkeit des Geistes. Allein aus der Ablehnung fremder Hülfe folgt nicht, daß man Alles und Jedes unbedingt gewähren lassen müßte. Da die Lehre Aeußerung ist, fällt sie unter die Kategorie der Handlungen, die den bestimmten Gesetzen der Kirche und des Staates unterworfen sind. Es kommt also hier auf bestimmte Verhandlungen einzelner Thatsachen und auf Beurtheilung an. Ist von Lehrfreiheit und evangelischer Kirche die Rede, so haben wir sogleich einen festen Boden und ein abgegrenztes Gebiet, innerhalb dessen sich die Lehrfreiheit bewegen kann. Diese, da die Kirche schon ihre Lehre hat, kann keinen andern Sinn haben, als den, daß sie das Recht und die Pflicht der Kirche ist, ihre Lehre aus der Schrift und den Symbolen zu erläutern, beweisen, vertheidigen, entwickeln u. s. w. Es ist die Freiheit, welche darauf dringt, das Evangelium und die Kirchenlehre zu treiben. Diese Lehrfreiheit wird gewöhnlich mit der Freiheit, wissenschaftliche Untersuchungen anzustellen, verwechselt, das erlaubt sein muß, und gegen welche weder Staat noch Kirche etwas haben können. Dieser bleibt es ja unverwehrt, zu warnen, zu widerlegen ꝛc., sie muß die Wissenschaft selbst ihren Streit ausfechten lassen, und in ihrem eigenen Interesse darauf dringen, daß wissenschaftliche Irrthümer auch nur durch wissenschaftliche Anstrengungen überwunden werden, besonders da die Wissenschaft

Niemanden zwingt, sich mit ihr zu beschäftigen. Aber anders ist es, wenn die abweichenden Ansichten sich als die wahre Kirchenlehre selbst geltend machen und an die Stelle dieser setzen wollen. Dagegen protestirt die Kirche einfach und producirt ihren Lehrbegriff gegen außerhalb der Kirche liegende Mächte. Sind es ihre eigenen Glieder, so faßt sie sich denen gegenüber als selbstbewußte Totalität und geistige Einheit, sie läßt die Unterschiede und Abweichungen von ihrem Lehrbegriff klar hervortreten und erlaubt denen, welche den Unterschied als einen Bruch empfinden und die Abweichung dem Lehrbegriffe selbst entgegensetzen, den Austritt aus der Gemeinschaft mit ihr. Wenn sich aber solche mit Gewalt in ihr erhalten wollen und sich zu öffentlichen Lehrern aufwerfen, oder, wenn sie es schon sind, sich im Amte erhalten wollen, so protestirt das Kirchenregiment gegen solchen Hörzwang und muß sich solcher Andringlinge erwehren. Wer hat in der Kirche das Recht, zu lehren? Nur derjenige, dem auf gesetzmäßigen Wege dies Recht als ein Amtsrecht und als eine Dienstpflicht übertragen ist. Die Kirche kann nicht des Einzelnen Willkür in sich walten, und die Schule nicht von sich ablösen lassen, da sie die Lehre nicht entbehren kann und die Schule selbst zu einem Organ ihres Lebens hat. Sie muß also dafür in Gemeinschaft mit dem Staate sorgen, daß ihre Lehrer ordnungsmäßig vorgebildet, geprüft und berufen werden. Es giebt nur Eine rechte Lehrart, jedes nach seiner Art zu lehren; diese Lehrart hat somit allerlei Weisen, und die Kirche einen verschiedenen Lehrtypus, je nach der eigentlichen Ausbildung der Subjecte, den wissenschaftlichen, katechetischen und homiletischen. Zugleich ist für die wirkliche Entwickelung der Lehre dadurch aufs beste gesorgt. Daß sich soviel Verwirrniß jetzt erzeugt, liegt darin, daß die Entwickelung des kirchlichen Lehrbegriffes nicht Schritt gehalten hat mit der Entwickelung des Lebens und Denkens, selbst in den Gliedern der Kirche."

Die unirte Kirche hätte alle diese Verwirrungen und Bewegungen vermeiden können, wenn sie ihr Princip über das altprotestantische hinaus weiter entwickelt hätte. Man scheint aber das altprotestantische Princip selbst in der Union festhalten zu wollen, und das wäre eine Reaction gegen die Union selbst,

und weil gegen diese, auch gegen die Wissenschaft, durch welche die Union mit erzeugt worden ist. Die unirte Kirche soll nicht vorwärts, sondern rückwärts gehen, soll ihr Princip nicht fort bilden, sondern das alte restauriren. Dieses Streben hat sich schon vielfach geäußert. Da sangen in der Rheinliedperiode seligen Andenkens die Jünger der Theologie unter Neanders Fenster:

„Sie sollen uns nicht rauben
Den alten deutschen Glauben!"

Das ist ein höchst reflectirter Glaube! Diejenigen, welche den alten Glauben wirklich haben und fest darin sind, machen gewiß solche Lieder nicht und singen sie nicht. Wer so bangt, der hat schwerlich den rechten Glauben — der doch wohl „der alte Glaube" sein soll —; wer immer fürchtet, er könnte ihm geraubt werden, giebt keinen großen Beweis von seiner Glaubensstärke. — Das dritte in dieser Beziehung ist die versuchte Annäherung an die Formen der englischen Hochkirche und die Stiftung des evangelischen Bisthums zu Jerusalem. Es ist zwar recht schön, auch den wenigen Protestanten im Orient die Anerkennung ihres Glaubens zu verschaffen; allein das hat der türkische Sultan schon durch den Hattischerif von Gülhane gethan. Wir Evangelischen könnten Jerusalem füglich der griechischen und römischen Kirche überlassen, für welche die abstract sinnliche Erinnerung mehr paßt, als für uns. Es scheint auch nicht, daß unsere deutsch-evangelische Kirche sich mit der englischen Hochkirche befreunden mag, denn diese ist ein Mittelding zwischen katholischer und protestantischer Kirche und ist besonders schuld, daß die Wissenschaft in England so sehr zurück ist, indem sie an dem starrsten, verknöchertsten Dogmatismus festhält. Es ist bekannt, daß die Hochkirche die Schöpfung eines despotischen Königs ist und daß ihre Priester in hierarchischer Gesinnung mit den katholischen wetteifern. Sie hat von jeher Glaubenszwang geübt und war immer der politischen Freiheit und der Entwickelung des Staates entgegen, der furchtbar mit ihr zu kämpfen hatte*). Unsere evangelische Kirche hat

*) Seitdem durch die Emancipationsbill das Parlament nicht mehr rein der protestantischen Confession angehört, ist Regierung und Hochkirche nicht mehr so identisch; die Disposition über die Pfründen und Kir-

sich seit der Reformation sicher fortgebildet und die freie Wissenschaft herausgeboren, die jene bischöfliche Hochkirche von jeher zwischen der deutsch-evangelschen und der englischen Hochkirche in Banden gehalten. Käme dennoch ein Freundschaftsbündniß zu Stande, so würden wir nur noch mehr Secten erhalten; denn diese hat die große Virtuosität, Secten zu erzeugen, zu spalten und zu entzweien; die freie Wissenschaft würde dann noch mehr zu thun bekommen, besonders wenn man sich, wie jetzt Studenten und Professoren zu Oxford, nach katholischer Art Beichtväter hielte. — Man hat gesagt, um das Bisthum in Jerusalem zu rechtfertigen, das England und Preußen zusammen errichtet haben, es wäre politisch wünschenswerth — als ob Preußen dadurch einen größeren Einfluß auf den Orient gewinnen würde. Man müßte die Engländer nicht kennen, diese großen Politiker, die, wäre es wirklich der Fall, sich gewiß nicht kirchlich zu einem Bisthum in Jerusalem mit Preußen vereinigt hätten. Nicht in Jerusalem, von wo er ausgegangen, haben wir den Geist zu suchen, sondern ächt protestantisch in uns selbst. Was ich glauben soll, muß mit mir innerlich geeint sein, die Wahrheit muß ich in mir, nicht äußerlich irgendwo finden. Die religiöse Form der von der Wahrheit erfüllten Gewißheit ist der protestantische Glaube, und so verweist uns dieser nur auf uns selbst. — Der Zug nach Jerusalem gehört dem Mittelalter an, wie die Kreuzzüge. Ich glaube auch nicht, daß nach den neuesten Vorgängen und der sehr unhöflichen Aufnahme des Bischofs in Jerusalem Viele Lust verspüren werden, die Pilgerreise dahin anzutreten.

Dagegen ist es erfreulich zu sehen, wie bei uns das Bedürfniß der Bildung religiöser Vereine zur Erweckung kirchlicheren Lebens allseitig vorhanden und vielfach schon hervorgetreten ist. Es giebt einen Verein pietistischer Brüder, einen Verein protestantischer Freunde — nur einen Verein unirter Theologen mit dem Principe speculativer Theologie giebt es noch nicht. Es ist also in dieser Beziehung zu Parteien *) gekom-

---

chengüter ist damit in die Hand einer Macht gegeben, die eine universellere Basis hat, als die Macht der Episkopalkirche.

*) Es kommt aber darauf an, daß sie nicht äußerlich Parteien bleiben, besonders im Verhältniß zur Kirchengewalt. Die Stellung der Parteien

men — und das ist ein Glück! Vielleicht veranlassen sie die unirte Kirche, auf sie einzugehen. Weil sie es bisher unterließ, brachen alle Gegensätze wieder hervor; sie ist einzig und allein schuld, indem sie nicht hielt, was sie versprochen, das Princip der Einheit wohl aufstellte, aber nicht durchführte. Sie unirte blos äußerlich, nicht innerlich und wirklich. Die altprotestantischen Parteien blieben was sie waren, die philosophischen bildeten sich mehr und mehr, und sollten alle selbstständig werden, so wäre die natürlichste Folge, daß sich die Kirche völlig auflöste. Nichts thut der Kirche mehr noth, als ein Marschall Vorwärts. Die Union hat mit dem Marschall Vorwärts des Befreiungskrieges in Einer Wiege gelegen, und wie er nie zurückging, sondern immer rief: „Wo ist Paris? Da! den Finger darauf, das nehmen wir!" so mag die Kirche bald rufen: „Wo ist die Wissenschaft? Da! den Finger darauf, die wollen wir!" Denn die Union hat sich mit dem Blicke nach Vorwärts durch das Princip der Einheit und Selbstbestimmung der Freiheit des Geistes gebildet, gegen das altprotestantische Princip. Die Aufgabe der Union war daher von Anfang an: die Einheit des religiösen und des gebildeten Bewußtseins, des Glaubens und des Wissens zu vermitteln. Die unirte Kirche hätte vor allen Dingen gleich einen Blick auf diese Aufgabe und auf sich selbst werfen müssen: die altprotestantischen Elemente und Secten, welche sich von ihr aussondern und selbstständig machen wollten, weil sie die Unmittelbarkeit des religiösen Lebens in ihr vermißten; und dann die wissenschaftlich Gebildeten, welche in ihr nicht das freie Walten der Idee und deren Entwickelung fanden, sondern blos Historisches, Abgeleitetes, Vergangenes, Dinge, in denen der Hauch der Gegenwart nicht wehte — alles dies hätte die unirte Kirche in sich aufnehmen, umbilden und kirchlich bestimmen müssen! Anstatt die Lutheraner von sich auszuschließen, mußte sie deren

---

zu dieser Gewalt ist ähnlich der der Provinzialstände zur Regierung. Letztere wird je nach den Umständen es bald mit der einen Partei halten, bald mit der andern, und wird das kirchliche Interesse derselben fortwährend ausgleichen. Indem sie die Parteien dadurch zwar beherrscht, vermittelt sie dieselben jedoch nicht innerlich mit sich, und führt sie eben so wenig zur Selbstvermittelung hin.

Lehrbekenntniß umbilden; anstatt die freie Wissenschaft zu verschmähen, mußte sie sie zur wesentlichsten Bedingung ihrer Diener machen. Das mußte sie thun, hätte sie sich verstanden.

Die Union ist keine Abstraction, sondern hat es mit dem Leben und der concretesten Gegenwart zu thun. Darum soll sie von dieser auch nicht abstrahiren und auf die Vergangenheit zurückgehen wollen. Sie hätte alle noch vorhandene Elemente sammeln müssen, wie jetzt auch Moll vorgeschlagen hat — und es giebt deren in unserer Gegenwart noch genug, gläubige, kirchliche, wissenschaftliche — mit diesen mußte sie sich erfrischen und befruchten. Das Unterlassen dieses, das Ideal einer apostolischen Kirche, die gemeinte consequente Durchführung des frommen Principes der Reformation, und doch wiederum die Beschränkung dieser Durchführung, — hat bewirkt, daß sich so Viele von ihr losgesagt haben. Wie gesagt: sie trägt die Schuld; denn sie verhielt sich passiv gegen Alles. Glaubte sie vielleicht als Staatskirche, Territorialistin sein zu müssen? Glaubte sie, daß es übermüthig wäre, ein eigenes Leben zu haben und nicht andere für sich leben zu lassen? O arme Kirche, wie hast du dich geschlagen, wie hast du dich selbst vernachlässigt! Und nun dir die Wunden brennen und du dich dem Spotte nicht mehr aussetzen willst, folgt man dir auf allen Wegen und Stegen und verhöhnt dich und zerrt an dir. Und du willst dich über diese Ungerechtigkeit beschweren! Freilich soll man Unglückliche bemitleiden und ihnen zu Hülfe eilen, das ist ein christliches Gebot. Aber weißt du auch, daß man häufig nur die bemitleidet, welche ihr Unglück nicht selbst verschuldet haben. Also darüber klage nicht, sondern siehe ein, daß du gefehlt hast, und nun wende dich um gegen deine Verfolger und erlausche von ihnen deine Fehler und ihr Verlangen. Das ist auch ein christliches Gebot — das Gebot der Selbsterkenntniß und Selbstprüfung, gefordert von jedem Christen, namentlich wenn er zur Beichte gehen will. Und zu Hülfe wird man dir eilen — wenn man dich auch nicht bemitleiden kann. Das ist auch ein christliches Gebot. Nun so höre: „Du hast dem gemeinen Manne, der Befriedigung seines religiösen Gefühles in der Unmittelbarkeit sucht, diese Befriedigung versagt; anstatt ihm ein Seelsorger

und wahrer Prediger zu sein, hast du ihn in eine dürre, abstracte Welt leerer Verstandesbestimmungen geführt, hast ihn gelehrt, daß man Gott nicht erkennen könne, und willst ihm doch wieder seine festen Lehrsätze und das Ansehen seiner symbolischen Bücher rauben — als ob du ihm mit jener trostlosen Lehre dafür Ersatz geben könntest, die ihn entweder zu einem Abfalle von dir oder zur Verzweiflung bringen muß. Du hast das Recht des Gedankens, das die Gebildeten forderten, nicht anerkannt und von dir gewiesen. Du wolltest untrüglich dastehen, und wenn dich jemand auf deine Blößen aufmerksam machte, warst du ungeduldig, wußtest ihm weiter nichts als nun wieder das Ansehen jener symbolischen Schriften entgegen zu halten; und wenn einer, geplagt von Zweifeln, zu dir kam, und Lösung derselben von dir forderte, hast du ihm keinen anderen Trost, keine andere Lösung geben können, als: „Glaube, mein Sohn, glaube!" Aber, wenn er sagte: „ich kann nicht glauben", nanntest du ihn einen Ketzer und wiesest ihm die Thüre, und wenn er nicht gehen wollte, sagtest du, sein eigenes Gewissen müsse ihn doch zum Gehen zwingen, wenn er ein ehrlicher Mann bleiben und nicht zum Heuchler werden wolle. Sieh, Kirche, das sind deine Fehler: „und nun sieh ein, und bessere dich!"

Und was wird man von der Kirche verlangen? Daß sie sich aneignet, was man fordert, was man in ihr gesucht, aber nicht gefunden hat. Die Kirche hätte für die Befriedigung des Gefühles und Gedankens sorgen und die ganze Bewegung leiten sollen. Anstatt das Leben in Conflict zu bringen, hätte sie sich zum Organe aller Bildungselemente der Gegenwart machen und aus dem frischen Born des Lebens schöpfen müssen. Sie mußte eine kirchliche Intelligenz heranbilden, welche die wissenschaftliche Bildung der Gegenwart mit dem religiösen Bedürfnisse zu vermitteln im Stande war, welche die Wissenschaft zu fassen, und allseitig und tief zu fassen vermochte, um sie populär zu machen und ihre Resultate in das praktische Leben einzuführen. Sitzen aber die Theologen am Webestuhle der Zeit, suchen sie die in tausend Knoten verschlungenen Fäden der gegenwärtigen Bildungselemente zu lösen, oder lassen sie nicht vielmehr entweder müde die Arme sinken und es gehen,

wie es geht, oder wollen sie nicht wie Alexander die Knoten zerhauen? In der Patristik sind sie fest und haben große Entdeckungen gemacht, wenn sie dieses oder jenes Werk als untergeschoben und unächt erklären, oder einen alten Codex, eine neue Lesart auffinden konnten! Sehr ehrenwerthe Bestrebungen — für die, welche sich mit ihnen beschäftigen, die aber der Kirche keinen Nutzen gebracht haben. Wo ist denn die neuere Dogmengeschichte? Die kennen viele Theologen gar nicht. Jahr aus Jahr ein liest man Dogmengeschichte bis zur Reformation; hernach schlägt sie in die Symbolik um, und weiter kommt man nicht, man bleibt beim **Tridentinum**, bei der **Formula concordiae** und beim **Johannes Damascenus.** So erweist sich die Theologie unfähig, dem Leben zu folgen, und bleibt zurück, bis dieses ihr soweit voraus ist, daß sie es nicht mehr errufen kann, und wenn es auch den Ruf vernähme, doch nicht gesonnen ist, zu warten, bis die Theologie nachgekommen ist. Statt ihrer ist die Philosophie eingetreten und hat mit dem Leben gemeinschaftliche Sache gemacht. An diese wird daher auch die Theologie sich anschließen müssen, an sie, die zwar der Theologie das Leben entführte, aber zugleich auch Brücken gebaut, Hindernisse aus dem Wege geschafft und für ihr Fortkommen und Nachkommen aufs beste gesorgt hat. Die Theologie erklärt stets die Philosoohie für ihre Feindin; aber diese ist des schönen Sprüchwortes eingedenk geblieben: „dem Feinde goldene Brücken zu bauen". Nun mag die Theologie eilen, mag einen herzhaften Entschluß fassen und „den Vorboten des Antichrists", den Eisenbahnen, sich anvertrauen, die die Philosophie zum Behufe leichteren Verkehres mit allen Lebenskreisen durch das ganze Land legt. Die Kirche möge sich in lebendiger Wechselwirkung mit der Philosophie erhalten, die vorwärts strebt. Es scheint dies eine harte Forderung, wir halten sie auch nicht für leicht, aber doch für nothwendig. Und wenn dies sogar von Theologen eingesehen wird, sollte man meinen, müsse die Kirche um so eher zu der Erkenntniß der Nothwendigkeit, diesen Weg einzuschlagen, gelangen. Aber diejenigen, welche gegen die Vorurtheile ihres Standes reden, werden oft von ihren Standesgenossen am meisten gehaßt. Nun also, wer so constituirt ist, der höre auf die Philosophie;

und wer sie eine fremde, naseweise Person nennt, die sich gern in Alles mischt, der trete auf die Seite der Theologen, die dasselbe meinen. Wer keines von beiden will, dem ist nicht zu rathen und nicht zu helfen. Aber wir reden von der Kirche und nicht von einzelnen Theologen, welche sie wohl überwinden wird. Die Kirche muß, wie schon erwähnt, ablassen von ihrer feindseligen Richtung gegen die Wissenschaft, sonst löst sie sich selbst auf, oder der Staat, der in ihrem Sinne handelt, vernichtet sie. Die Kirche muß selbstbewußt fortschreiten, will sie als Union ihr Princip behaupten. Sie muß sich durch die ihr jetzt entgegenstehenden Elemente, welche sie von sich ausgeschlossen hat, kräftigen; sie muß stark werden und zunehmen im Glauben an den Geist und dessen Selbstvermittelung; sie muß reicher werden an Erkenntniß der Wahrheit; sie muß wachsen an Macht, d. h. an Kraft, alle heterogenen und feindlichen Elemente in ihrem Schooße ertragen und überwinden zu können. Das kann sie aber nur, wenn sie dieselben in sich aufnimmt, nicht dann, wenn sie sie sich verselbstständigen läßt und von sich ausschließt. Sie wird sich nur dann zu ihrer unirten Einheit und Idealität machen können, wenn sie sich mit den religiösen und wissenschaftlichen Elementen und mit der politischen Bildung der Nation in der Gegenwart erfüllt, sich mit ihnen in Einklang setzt und dieselben innerlich durch kirchliche Intelligenz vermittelt und mit sich versöhnt. —

Fünf und dreißigste Vorlesung.

Die Union ein neues Princip. — Cabinetsordre vom 28. Februar 1834. — Umbildung der bisherigen Verfassung der protestantischen Kirche. — Zukunft der unirten Kirche. —

Wir haben bisher die Entstehung der unirten Kirche entwickelt, wie sie aus dem Geiste des Befreiungskrieges hervorging und ein der philosophischen Bildung der Zeit angemessenes, neues Princip aufstellte gegen das altprotestantische. Wir sahen, wie der hochselige König ihr die Wendung auf die Nation hin gab, wie er sie zwar einführte, aber nicht durchführte, und wie daraus der ganze Streit und Hader in der Gegenwart zu begreifen ist. Er ging bei der Union, nach seinem eignen Ausdruck, auf den Grundtypus zurück, auf das Urgebiet, um alle confessionellen Unterschiede aufzuheben, und beide Kirchen zu Einer evangelischen Kirche zu vereinigen. Der hohe Stifter der Union trat behutsam hervor, schonte noch das lutherische und reformirte Dogma, indem er dabei auf die Worte Christi zurückging, wie er selbst sagte; obwohl er zugleich im Sinne der Union gegen das altkirchliche Dogma war. In der Cabinetsordre vom 28. Februar 1834 heißt es ausdrücklich: „Die Union bezweckt und bedeutet kein Aufgeben des bisherigen Glaubensbekenntnisses, auch ist die Autorität, welche die Bekenntnißschriften der beiden evangelischen Confessionen bisher gehabt, durch sie nicht aufgehoben worden.“ Dagegen sagte man: Die Union ist allein durch das Aufgeben der Symbole zu Stande gekommen, und ist allein von der Unwahrheit der einander gegenüberstehenden Symbole ausgegangen. Die Regierung behauptet die Wahrheit der Symbole, die Gegenpartei die Unwahrheit derselben und meint, daß die trennenden Symbole die kirchliche Einheit stören und als veraltete Dogmen abgethan werden müßten. — Es ist beides einseitig, sowohl die Annahme, daß in den Symbolen keine Wahrheit sei, als auch die Behauptung, daß sie in ihrer Form die volle Wahrheit seien. Nicht sie abstract

als wahr oder unwahr bezeichnen, ist das Wahre, sondern daß die Wahrheit, die sie ausdrücken, eine andere Form gewinne. Diese Umbildung ist Sache der unirten Kirche durch ihre weiter gebildete Intelligenz. Die Union soll allein auf der Unwesentlichkeit der trennenden Lehren in beiden Symbolen beruhen. Aber was ist wesentlich und was unwesentlich? Halten die beiden Kirchen die einzelnen Lehrbestimmungen gegen einander, stehen sie sich als besondere Kirchen gegenüber, so wird und kann keine Bestimmung als unwesentlich gelten. Eine ist so wesentlich als die andere zu ihrem Bestehen. Beide Kirchen behaupten in ihren verschiedenen Symbolen die Wahrheit auszusprechen, und schwerlich können sie eine Union für möglich halten, sofern es bei dem festen Unterschiede der Symbole bleiben soll. Gerade aus dem Unterschiede ist die Trennung hervorgegangen, vermöge deren jede Kirche die andere ausschließen muß. Schwerlich kann deshalb die Einheit aus dem Festhalten der Symbole hervorgehen. Es würde daher ein neues Symbol gefordert, meint man, und dies sichere einigende Symbol sei die heilige Schrift. Der König ging bei der Union zwar auf die Schrift zurück, wie Luther bei der Reformation: aber die Union kam deshalb nicht durch die Schrift zu Stande, sonst hätte sie gleich nach der Reformation da sein müssen. Diese aber veranlaßte mit dem Zurückgehen auf die Schrift die Trennung der Confessionen. Vielmehr wurde die Union durch den Geist der Einheit im Befreiungskriege hervorgebracht, dessen Element die philosophische Bildung war. Diese muß daher bei der neuen Fassung des Symbols durch die kirchliche Intelligenz Einfluß erlangen und die neue Kirche deshalb diese Bildungsstufe der Gegenwart in ihre Lehre aufnehmen *). Soll es bei den alten

*) Nach Ribbeck kann der Mensch auf doppelte Weise zu der Wahrheit gelangen: unmittelbar bewältigt durch die Idee in der totalen Anschauung, und dann mittelbar durch eigne Anstrengung in der Reflexion des Verstandes, durch die Philosophie. In der Epoptie liege die Stärke des Religiösen überhaupt, sodann insonderheit die des ächten προφήτης, des kirchlichen Lehrers und Liturgen, und die Kirche sei eben nichts anderes als ein eleusinisches Institut der Anschauung, des unmittelbaren Innewerdens göttlicher Dinge und ihrer Wahrheit. Wir wollen nicht weiter rügen, daß Ribbeck die Philosophie blos als Sache der Reflexion bezeichnet, sondern nur noch bemerken, daß er neuerdings, den thetischen Inhalt des

Symbolen bleiben, so giebt es fortwährend Altlutheraner und Streng-Reformirte, im Unterschiede und Gegensatz zu einander, wie zur Zeit des großen Kurfürsten. Die Union fordert aber Evangelische, und Erkenntniß im Geist und in der Wahrheit, nicht im Symbol allein.

Als jene Cabinetsordre des Königs erschien, war schon längst eine Reaction im Politischen eingetreten. Die Restauration hatte sich von Frankreich aus über Deutschland verbreitet, hier festen Fuß gefaßt, und alle Kreise rückwärts zu schrauben versucht. Die Regierung hielt fest daran, daß die dogmatischen Unterschiede nicht aufgehoben oder verwischt, noch neue Symbole eingeführt werden sollten. Es bleibt beim Alten, hieß es im Politischen; es bleibt bei der altprotestantischen Lehre, hieß es im Kirchlichen. Auf Grund dieser Symbole soll die theologische Wissenschaft, d. h. die altprotestantische Theologie aufrecht erhalten und sollen die Secten ihr nicht gleichgestellt werden. Sie soll im Gegentheil gefördert und vor sogenannten Modedoctrinen geschützt werden. Dabei beruft sich die Regierung auf jene Cabinetsordre. Sie ist dabei formell im Recht, und kann sowohl wegen dieser Cabinetsordre die dogmatischen Unterschiede und Symbole festhalten, als auch deswegen, weil die Unterschiede bei der Stiftung der Union nicht ausgeglichen wurden — nämlich wenn sie sich darauf als ein Recht berufen will. Der König wollte mit jener Cabinetsordre den Gewissen keinen Zwang anthun, aber dieses altprotestantische Festhalten an den Symbolen gegen solche, die nicht daran glauben, ist Zwang und liegt nicht im Geiste der Union, der Ausgleichung verlangt und zum Theil schon dazu den ersten Schritt gethan hat, wie in Baden. Es widerspricht sich, die Theologie auf Grund der alten Symbole, also lutherische und reformirte Theologie, fördern, und die Union in diesem Sinne hervorbringen zu wollen.

Symbols von dem Modus, sich zu expliciren und seinen Beweis zu führen, unterscheidend, meint, daß es in letzterer Beziehung nicht blos erlaubt, sondern pflichtmäßig, mithin wohlgethan sei, nicht buchstäblich am Symbol zu halten, sondern der Thesis unbeschadet, dieser durch die fortschreitende Wissenschaft eine solidere Begründung zu geben.

Man meint dabei, die Union sei nicht hervorgegangen aus dem Zweifel der einen oder der andern Kirche, ob ihre Symbole die christliche Wahrheit enthielten, sondern daraus, daß bei der vorhandenen Uebereinstimmung in den Haupt- und Grundlehren des Christenthums keine Confession der andern die kirchliche Gemeinschaft versagen dürfe; daß sie also nicht ein Aufheben der Differenz — dann ist sie aber keine wahre Union — bezwecke, sondern nur die Hintenanstellung derselben gegen die Concordanz. Das ist gegen die Worte des Königs bei Eylert: „um alle confessionellen Unterschiede zu verbannen", was kein bloßes Hintenanstellen ist. Wenn daher die Symbole in jenem alten Sinne gar nicht umgebildet und die Kirche in diesem Sinne gefördert werden soll, so kann sie nur rückwärts gehen. Dagegen streiten wieder die ausdrücklichen Worte des Königs bei Eylert: „Ich bin zwar nicht der Meinung, daß der Lehrbegriff unserer Kirche nach ihren symbolischen Büchern für immer abgeschlossen sein und bleiben müsse, bin vielmehr überzeugt, daß er, befruchtet von der unerschöpflichen Fülle der heiligen Schrift und limitirt von ihrer entschiedenen Autorität, mit der fortschreitenden Zeit, ihre Resultate benutzend, sich stets verjüngen und so in der evangelischen Kirche ein immer frisches, thatkräftiges Leben entwickeln und erhalten müsse." So nur kann die Union gefördert werden und ist wahrhafte Union und keine bloße Concordanz der altprotestantischen Confessionen — denn als solche wäre sie keine wirkliche, die Differenzen vermittelnde und in sich fassende Einheit — keine bloße Eintracht neben einander seiender Kirchen, sondern ihre innere Einheit und Wahrheit. Das ist ein neues Princip gegen das altprotestantische. Die Concordanz, welche die Confessionen als solche neben einander bestehen läßt, so daß sie sind anstatt gewesen zu sein, ist keine Einheit und neue Kirche, sondern äußerliche Verbindung der beiden alten Kirchen, ein Mixtum compositum; die Kirchen bestanden schon in Eintracht neben einander, also wäre die Union gar nicht nöthig gewesen — wie auch Manche im Stillen denken mögen. Die bloße Concordanz hebt den Sinn der Union auf und damit das neue Princip. Man beruft sich zugleich darauf, daß die Geistlichen fortwährend auf die bisherigen Glaubensbekenntnisse verpflichtet würden, und

meint, hier sei deutlich diese Bedeutung der Union ausgesprochen. Diese Verpflichtung auf die symbolischen Bücher fließt aber nicht aus dem Princip der Union, sondern daraus, daß diese bisher sich noch nicht selbst verstanden und ihr Princip nicht fortgebildet hat durch Umbildung der altprotestantischen Elemente. Und das ist ihre Aufgabe, ist ihr Princip, ohne welches sie nicht von der Stelle kommt und zuletzt sich ganz auflöst.

Was nun zunächst die Lehre betrifft, so muß die Union zwar nicht die alten Dogmen abstract negiren, sondern dieselben zu höherer Form der Wahrheit erheben. Durch ihre geschichtliche Entwickelung waren die altprotestantischen Kirchen dahin gekommen, daß ihr Unterschied aus den Gemüthern gewichen schien. Sonst wäre die Union nicht möglich gewesen, die der Geist des Freiheitskrieges, die Autonomie des Geistes ins Leben rief. Der Begriff der Union war daher, daß sie die altprotestantischen unterschiedenen Kirchen als Momente einer Einheit zu setzen hatte. Indem sie gleich anfangs diesen ihren Begriff nicht realisirte, regte sich der altprotestantische Geist, der Unterschied wieder. Wie die altprotestantische Trennung im kirchlichen Gebiet mit der politischen Trennung Deutschlands zusammenhängt, so erwachte auch mit der Restauration die religiöse Reaction. Der Begriff der Union ist derselbe der Philosophie, deren Aufgabe gleichfalls ist, unterschiedene Bestimmungen zu vermitteln oder vielmehr, sie durch sich selbst vermitteln zu lassen; aber die Union ist bis jetzt noch nicht dahin gelangt und hält den alten deutschen Erbfehler der Spaltung fest. Die Union ging jedoch aus dem Pathos der Einheit der Nation hervor. Dieselben Bestimmungen, welche wir politisch in der Bundesacte articulirt finden, erscheinen auch in der Kirche: Einheit und Aufopferung, insofern die beiden Kirchen ihren Unterschied in der Union aufgeben.

Wie muß nun die Verfassung in Folge dessen umgebildet werden? Ehe wir dies erörtern, fragen wir, was überhaupt Verfassung sei? Was ihr Wesen und Begriff? Ein Gemachtes bloßer Parteien und Personen kann sie nicht sein. Indem diese sich mit ihr zu thun machen, ist sie bereits schon da,

hat irgend eine Form und Gestalt. Selbst wenn es so erscheint, als wäre die Verfassung ein Werk der Individuen, so ist dieselbe doch ein Product vorhergegangener Entwickelung. Sie ist nie das Werk Einzelner, sondern das allgemeine Werk der Zeit und Bildung des Volks. Alle Verfassung, politisch wie religiös, gehört dem Volke an. Man kann sagen: sie ist die sittlich-rechtlich bestimmte Gestaltung des politischen und religiösen Lebens des Volks. Dazu reicht eine Partei nicht aus, so religiös und fromm, so gelehrt und frei, so verständig und moralisch sie sein mag. Die Parteien sind meistens Extreme, die wie jetzt, die kirchliche Entwickelung mehr zu hindern als zu fördern scheinen. Denn diese besteht grade darin, daß sie über die Parteien übergreife. Die kirchliche Entwickelung der Landeskirche würde die Parteien zu Paaren treiben, würde sie umbilden, zu Momenten herabsetzen. Unsere kirchlichen Parteien, so sehr sie über die Unbrauchbarkeit und das Mangelhafte der alten Kirchenverfassung schreien, halten doch diese aufrecht, wie die alte Kirchenverfassung sie. Beide fallen mit einander. Die Union der evangelischen Landeskirche ist allein der Entwickelung fähig, und gerade gegen diese sträuben sie sich. Eigentlich ist nicht die Union schuld daran, daß man die Bekenntnisse der vormaligen lutherischen und reformirten Kirchen weder abschaffen noch vermischen und umbilden, sondern ganz heterogen und verschieden erhalten, und doch zugleich behaupten will, daß die Union auf der wesentlichen Uebereinstimmung der alten Bekenntnisse beruhe — sondern die Kirchenverfassung ist schuld daran, daß sie, wie die Union es fordert, noch keine Umbildung erlitten hat. Es müßte erörtert werden, ob die symbolischen Schriften innerhalb der Union überhaupt gelten können, wie weit und inwiefern, ob die Geistlichen verpflichtet werden können, denselben gemäß zu lehren; die Parteien müßten in den Kampf hereingezogen werden, damit sie zum Bewußtsein über sich kommen. Sie würden erfahren, daß Symbole überhaupt nicht blos zu negiren sind, noch die Kirchenlehre zu verwechseln ist mit dem Bekenntniß, und dieses zu identificiren mit dem Glauben, und alles das mit der in der heiligen Schrift niedergelegten Offenbarung; — sie würden erfahren, daß dies alles umzubilden ist durch den Geist, der es flüssig macht, und

dadurch sein Selbstbewußtsein, welches in den Tiefen des religiösen Lebens arbeitet, offenbart.

Die alte, aber noch immer geltende Kirchenverfassung ist ein Gemisch von Kirchlichem und Staatlichem in einem Sinne, daß beides sich nicht wohl mit einander vertragen kann. Wenn Kirche und Staat in dieser Verfassung zwar nicht ganz mit einander zusammenfallen, so ist doch so viel gewiß, daß die Kirche im Staate fast absorbirt ist. Ein bloßes Staatsinstitut, eine bloße Religionsgesellschaft ist die Kirche noch immer nicht, wie so Viele sie gern betrachten und sie gern haben möchten. Aber sie ist noch weiter davon entfernt, ein rein politisches Institut zu sein, aller Mitwirkung des Staats entnommen zu sein, wie viele Andere das gern sehen würden. Man hat die alte Consistorialverfassung, namentlich Schleiermacher, schon längst als einen bloßen Durchgangspunkt angesehen, und ich glaube, es ist Zeit, daß es endlich zu einer wirklichen Landeskirche komme, welche im Unterschiede vom Staate, zugleich mit demselben in lebendiger Einheit und Vermittelung, sich als eine eigentliche Staatskirche erweise. Der Staat kann weder ohne die Kirche, noch diese ohne den Staat sich weiter entwickeln. Im ersten Falle hätte die Kirche in der politischen Verfassung gar keine Stelle und kein Recht, aber würde von der Entwickelung des Staatslebens ausgeschlossen, gegen dieses reagiren, wie die Altlutheraner; im letzten Falle würde die Kirche sich in bloße Gemeinden auflösen, und würde vom Staate zuletzt völlig absorbirt werden. Es ist wirklich ungereimt, wenn man meint und will, daß Kirche und Staat sich ganz unabhängig von einander weiter entwickeln könnten. Es versteht sich dann von selbst, daß in Betreff der Kirchengewalt das Patronatrecht nicht länger in Verbindung sein sollte mit privatrechtlichem Eigenthum, so wenig als Justiz- und Polizeigewalt, welche, wie jenes der Kirche, dem Staate angehört und nicht in Händen von Unterthanen sein dürfte.

Die Verfassung der lutherischen Kirche von der Reformation bis zum Befreiungskriege war eine Mischung von Episkopal-, Territorial und Collegial-Consistorialverfassung; die

der reformirten Kirche Presbyterialverfassung; letztere erstreckte sich jedoch blos auf einzelne Gemeinden, sich nicht zur universellen Verfassung der Kirche erhebend. Dies sind die kirchlichen Elemente, welche die Union vorfand. Diese hatte die Aufgabe, sie nicht bestehen zu lassen, sondern sie innerlich zu uniren und daraus ein neues Verfassungsleben zu bilden, nämlich aus der Ineinanderbildung der Synodal-, Consistorial- und Presbyterialverfassung. Dazu müßten die Stände, Lehrstand, Fürst und Volk, wie sie seit der Reformation in der Kirche heißen, zu einem gesetzgebenden Körper verschmolzen werden, namentlich das Volk, das bis zum Freiheitskriege eben so wenig kirchlich als politisch zu seinem Rechte gekommen war. Nehmen wir nun jene altprotestantischen Elemente und dazu die Kategorien aus dem Befreiungskriege zusammen, und werden diese in der Kirche lebendig und wirksam, werden sie als Elemente, zu lebendiger Einheit und Thätigkeit vermittelt, so möchte sich daraus für die Kirche dasselbe ergeben, was aus dem Kriege für den Staat resultirte: das Bedürfniß repräsentativer Verfassung. Und zwar muß diese Verfassung eine nationale werden und eine evangelisch-deutsche Nationalkirche sich bilden. Es gab bisher keine allgemeine evangelische Kirche, sondern blos besondere evangelische Kirchen, in jedem Territorium für sich, getrennt von der Kirche des andern Landes. Soll die Union eine nationale sein und wirklich eine Folge der Einheit im Befreiungskriege, so muß die evangelische Kirche auch die Einheit der besonderen evangelischen Kirchen sein. Wenn die Union in mehreren deutschen Staaten eingeführt ist, so reicht das noch nicht hin; es müssen die kirchlichen Behörden dieser Staaten auch zu einer Gesammtheit zusammentreten können, damit die Union eine nationale Angelegenheit werde. Ist auch vom deutschen Bunde noch das Volk ausgeschlossen, so ist er doch eine politische Einheit deutscher Fürsten. Analog dem wünschten wir zunächst eine kirchliche Einheit der Fürsten und eine einheitliche nationale Verwaltung der Kirche. Aber das ist nicht genug. Wir haben gesehen, der deutsche Bund ist so lange unvollkommen, bis das Volk in den Bund aufgenommen wird. Dasselbe müßte kirchlich geschehen und das Volk selbstbestim-

mend in die Kirche eintreten. Zur Union gehören in Betreff der Verfassung alle die genannten Elemente; so bleibt die kirchliche Selbstbestimmung nicht blos die der einzelnen Gemeinden, sondern wird auch die der allgemeinen Kirche und damit eine öffentliche Angelegenheit. In der Repräsentativverfassung des Staates sind die politischen Gewalten dasselbe, was in der Kirche der Fürst, der Lehrstand und das Volk ist. Und wie jene Gewalten zwar unterschieden sind, aber zugleich innerlich sich mit einander vermitteln, so müßten auch in dem neuen Verfassungsleben der Kirche diese alten protestantischen Stände die lebendigen Mächte und Glieder der neuen Verfassung der unirten Kirchen bilden, während jetzt die altprotestantische Consistorialverfassung im Widerspruche mit der Union steht, die es nicht einmal dazu hat kommen lassen, daß in den Ständeversammlungen die Kirche vertreten wird. Jene Elemente, die in der altprotestantischen Kirche vereinzelt waren, würden nun zu einem kirchlichen Organismus zusammenwachsen. Der Lehrstand bestimmte früher sich selbst nach der Episkopalverfassung, der Fürst nach der Territorialverfassung, das Volk als blos einzelne Gemeinde nach der Presbyterialverfassung, jedes auf Kosten der andern, der altprotestantischen Sonderung gemäß. Es bestimmte sich nicht die Kirche, sondern nur ein einzelner Stand; Ständewesen herrschte in der Kirche, wie im Staate. Nun aber nach der neuen Verfassung der Union würde nicht die Kirche von einem einzelnen Stande bestimmt, sondern bestimmte die Kirche sich selbst, in jene Stände sich unterscheidend und gliedernd und aus dieser Gliederung als die fortwährende Einheit selbstthätig sich erzeugend. So hätte sich die Kirche durch das Princip der Autonomie und Freiheit des Geistes verjüngt und selbst bestimmt, so wäre sie nicht minder selbstständig und frei, wie der Staat, der über sie als altprotestantische Kirche Herr geworden ist. Sie wäre religiös ein Gegenbild des Staates, die religiöse Freiheit ein Seitenstück der politischen, den Staat nicht unterdrückend, wie die katholische Kirche, noch von dem Staate unterdrückt, wie die protestantische, sondern in freier lebendiger Einheit gingen beide Hand in Hand. Sie wären beide dieselbe Idealität und Freiheit.

Dann wird auch die unirte Kirche sich mit der Wissenschaft versöhnt und alle Conflicte gelöst haben, denn nun schließt sie nicht die Wissenschaft und freie Untersuchung aus, sondern macht sie zu einem ihr nothwendigen Lebenselement. Das wird, aus der geschichtlichen Entwickelung hervorgehend, die schöne Zukunft der evangelisch-unirten deutschen Nationalkirche sein. Aber diese Zukunft ist nicht erreichbar, ohne daß auch der Staat diese Zukunft erlebt. Man spricht jetzt allgemein, daß die Kirchen- und Schulangelegenheiten von den Regierungscollegien getrennt, und jede Provinz von einem besondern Consistorium mit einem Bischof an der Spitze verwaltet werden solle. Es ist ein richtiges Gefühl der Regierung, daß die Episkopalverfassung gegen das altpolizeiliche Consistorialwesen sich geltend machen soll. Jedoch darf sie nicht in der ausschließlich altprotestantischen Weise eingeführt werden, sondern müßte in der neuen Verfassung blos ein wesentliches Moment bilden. Will man der Kirche aufhelfen, will man ein schöneres Leben der Kirche herbeiführen, so muß man es in diesem Sinne wollen, in dem Sinne der Repräsentativverfassung der Kirche. Will man aber diese, so muß man auch die Repräsentativverfassung des Staates wollen. **Hic Rhodus, hic salta!** Entweder — oder. Man mache sich nicht Illusionen, spreche von kirchlichem Leben und wolle das kirchliche Leben ohne ein neues, frisches politisches Leben des Volks. Provinzialständische Verfassung im Staate und Synodal- und Presbyterialverfassung in der Kirche passen nicht wohl zu einander. Entweder Territorialverfassung und altprotestantische Trennung im kirchlichen und provinzialständische Verfassung und Ständewesen im politischen Leben, oder Synodal- und Presbyterialverfassung in der Kirche und constitutionelle Verfassung im Staate. Nun wähle man, und wähle rein, nicht aber „die gemischten Loose."

Sechs und dreißigste Vorlesung.

Wissenschaftlicher Begriff des Staates bei Kant und Fichte. — Bei Schelling. — Bei Hegel. — Unterschied der geschichtlichen und philosophischen Auffassung des Staates. — Restauration der Staatswissenschaften: Haller. — Adam Müller. — Stahl. — Bonald. — Benjamin Constant. — Thibaut: Ein neues deutsches Gesetzbuch. — v. Savigny: Vom Beruf unserer Zeit. — Abstract geschichtliche Ansicht. — Abstract philosophische Ansicht. — Kritik beider Ansichten. —

Wir entwickelten mit dem Staate und der Kirche immer zugleich das Bewußtsein, welches sowohl die Naturrechtslehrer, als die Politiker und Philosophen besonders seit der Reformation über jene substanziellen Mächte des Lebens erarbeiteten, und mehr oder weniger wissenschaftlich erfaßten und aussprachen. Wir nehmen nun dies in Betreff der Neuzeit wieder auf. Wir waren in dieser Beziehung bis zu Fichte gekommen, welcher das Ich als Ideal- und Realgrund alles Wirklichen an die Spitze der Philosophie stellte, und die Consequenz aus der Kantischen Lehre zog. Dadurch, daß er das unbekannte Ansich des Dinges in das Ich verlegte, hatte die Philosophie eine andere Wendung genommen; sie war aus der Sphäre der Substanz in die des Selbstbewußtseins herausgetreten, und suchte aus diesem das Wirkliche zu entwickeln. Wie Fichte das Ich aus freier Selbstbestimmung durch das Nicht-Ich beschränken läßt, so stellt er an das im Staate lebende Individuum die Forderung, seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit des Andern zu beschränken. So ist der Wille nur als einzelner gefaßt, welcher dem allgemeinen Willen entgegengesetzt ist. Dieser ist die bloße Nothwendigkeit, jener die Freiheit, welcher in denselben verwandelt werden muß, damit Menschen zusammenleben können. So wird ihm der Staat zu einer Zwangsanstalt, welche nur die Aufgabe hat, das Recht der Einzelnen zu erzwingen. Ist aber die Nothwendigkeit im Staate Wille, so ist sie zugleich Freiheit,

und es kommt nun darauf an, diese Nothwendigkeit zugleich zu fassen als die Einheit ihrer selbst und des Willens, d. h. des Einzelnen. So faßt nun Schelling den Staat als die Einheit von Nothwendigkeit und Freiheit, welche er in der Geschichte findet, die den Staat verwirklichen soll. Das Wollen der praktischen Vernunft verwirklicht sich bei ihm zur Willkür als dem zum Object gewordenen Freiheitsacte, welcher aber der Nothwendigkeit zu dienen gezwungen ist. So entsteht das Recht, und aus der Rechtsverfassung die weltbürgerliche Verfassung, das Element der Geschichte. Die Einheit der Nothwendigkeit und Freiheit in derselben ist nach Schelling wieder nur durch ein Höheres denkbar, durch die Vorsehung, welche sich als die ewige Einheit durch das freie Spiel der Willkür in der Geschichte hindurchzieht, aber als der gemeinschaftliche Grund der Harmonie der Freiheit und Intelligenz unbekannt bleiben soll. Die Geschichte ist zwar eine allmählig sich enthüllende Offenbarung Gottes, aber kann nie vollendet werden. Ist der Staat nach Kant und Fichte durch den Vertrag zu Stande gekommen, so wird er bei Schelling ein Product der Geschichte; seine Ansicht vom Staat ist die historische. Da nun die Geschichte eine zwar allmählige, aber nie sich vollendende Offenbarung Gottes in der Zeit sein soll, so kann der Staat als Product der Geschichte ebenfalls nie vollendet werden. Daher bleibt es in Beziehung auf den Staat beim Sollen; es ist in ihm ein unendliches Streben vorhanden, die Einheit von Nothwendigkeit und Freiheit zu verwirklichen, aber dieses Streben selbst kann nie zur Wahrheit werden. Das Princip des Staats soll verwirklicht werden, wird aber in der That nie vollkommen realisirt; es soll im Staate fortgeschritten werden, aber es wird niemals fortgeschritten, denn jeder Schritt zum Ziele kann nur mit dem Bewußtsein geschehen, noch unendlich weit davon entfernt zu sein, d. h. ihm niemals näher zu kommen. Dies liegt in der Form der Nothwendigkeit, an welcher Schelling in jener Einheit festhält, und welche er abstract zu Grunde legt. Von der Freiheit nicht idealisirt, ist und bleibt sie das unvordenkliche Sein in Allem, was im Staate als das unmittelbar Vorhandene und Positive erscheint. Hegel hebt diese abstracte Grundlage, die Schelling nicht wirklich zu vermitteln weiß, auf, und

zeigt, daß der Staat nicht die Einheit der Nothwendigkeit und Freiheit ist in der Form des Seins, der seienden Vernunft, sondern in der Form des Bewußtseins, der selbstbewußten Vernunft. Damit tritt erst die philosophische Ansicht von Staat hervor, welcher, statt eines bloßen Products der Geschichte, auch die Geschichte als ein Product seiner erscheinen läßt. Das im Staate unmittelbar Vorhandene, das Positive, wird nicht blos negirt, aber auch nicht fixirt, sondern selbstbewußt umgebildet. Das geschichtlich Gegebene im Staate ist blos die Seite der Erscheinung der Idee des Staates, die nicht blos als Sein wirksam ist, sondern frei und selbstbewußt. Damit kehrt sich das Schellingsche Verhältniß von Nothwendigkeit und Freiheit um: die selbstbewußte Vernunft und Freiheit im Staate ist keine Folge der seienden Vernunft, sondern umgekehrt, die Idee der Freiheit greift über die Form ihrer geschichtlichen Erscheinung über, hebt die Abstraction der Nothwendigkeit als ihren Grund auf, und der Staat wird zu einem Reiche des Geistes, worin der Mensch seine selbstbewußte Vernunft erkennt.

Die geschichtliche Ansicht von Staat blieb nicht allein Eigenthum der Philosophen, sondern wurde auch von Juristen und Historikern begierig aufgenommen. Alle, welche glaubten, in Betreff des Staates rückwärts blicken zu müssen, schlossen sich an dieselbe an. Insofern wir anerkennen, daß das Positive im Staate berechtigt ist, müssen wir auch der geschichtlichen Ansicht Gerechtigkeit wiederfahren lassen. Das Verhältniß dieser und der philosophischen ist nur das: daß jene mit dieser in Conflict gerathen muß, sobald sie sich gegen die weitere Entwickelung des unmittelbar Gegebenen sträubt und, dem Begriff der Geschichte selbst zuwider, die Geschichte willkürlich abbricht. Dadurch wird der Staat und sein gegenwärtiges Leben auf die Vergangenheit zurückgeführt, und das äußerliche Entstehen des Staates mit seiner innern Natur selbst verwechselt. Da nun die Staaten vielfach durch äußerliche Macht, Unterwerfung und dergleichen entstanden sind, so muß consequent der Staat auf diesen Zustand zurückgebracht werden. Weil zugleich von der Voraussetzung ausgegangen wird, daß wir in christlichen Staaten leben, so geht man bis zu deren Entstehen in den Zeiten nach der Erscheinung des Christenthums zurück, und kommt gewöhnlich auf das frän-

kische Reich als das Muster eines christlichen Staates. So wird das Wesen des Staates gar nicht erkannt und begriffen, ja es muß deshalb als ein Nichtseinsollendes erscheinen, das nicht naturgemäß, sondern künstlich gemacht ist. Der Staat gilt nach seiner lebendigen und bewußten Gegenwart als nicht berechtigt, sondern als Etwas, das restaurirt werden muß. Von diesem Gedanken geht die Hallersche Restauration der Staatswissenschaften aus. Wir werden schon vermuthen können, was diese Restauration bedeuten soll, nämlich: das öffentliche Staatsrecht in das Privatrecht zu verwandeln. Es giebt hiernach gar keinen Staat nach seiner allgemein vernünftigen Idee, nach seiner politischen und geschichtlichen Entwickelung, denn Haller fixirt diese gleich in ihrem Anfange. Der Fürst ist derjenige Privatmann, welcher Inhaber aller Staatsgewalten ist, der gesetzgebenden, der ausübenden, und selbst der richterlichen, dem das Privatrecht des Staates allein zukommt. Der Fürst soll nach ihm alle diese Gewalten nicht durch Uebertragung besitzen, sondern weil er sie privatrechtlich erworben hat. Haller begreift nicht, daß die abstracte Lehre der Besitzergreifung und Formirung nicht auf die substanzielle und concrete Natur des Staats angewendet werden darf, sondern nur da, wo man Sachen vor sich hat. Er sieht nicht ein, daß man nicht einmal eine ganze Gattung von Dingen in Besitz nehmen kann, viel weniger Ausflüsse der Gattungsthätigkeit des Menschen, des Geistes, wie die verschiedenen Staatsgewalten. Haller will nun diese privatrechtliche Natur der Staatsgewalt auch beweisen; aber der ganze Beweis besteht darin, daß er sie den natürlich geselligen Zustand nennt, welchen er als den wahren bezeichnet, und den er dem künstlich-bürgerlichen als dem unwahren entgegensetzt. Die ganze geschichtliche Natur des Staats wird auf sein Entstehen, auf seine Naturwüchsigkeit beschränkt und seine weitere geschichtliche Entwickelung als unwahr, künstlich bezeichnet.

Der Staat ist blos anfangs geschichtlich. Im Entstehen des Staates ist sein Recht noch kein anerkanntes. Diese Anerkennung muß aber erfolgen, und geschieht freilich auf natürliche Weise, durch Kampf und Gewalt, durch Unterdrückung mancher Art. Der Staat entsteht nach Haller auch durch Anschluß des Schwächeren an den Stärkeren, in der Absicht, von ihm geschützt

zu werden. Dieser Stärkere ist der Fürst, dem alle Staatsgewalt zukommen, der sie aus seiner eigenen Kraft haben und besitzen soll. Dies ist aber so wenig die wahre Natur des Staates, oder gar der ausgebildete Staat, daß derselbe hier vielmehr erst anfängt, sich zu gestalten. Besitzt der Fürst alle Staatsgewalten durch privatrechtlichen Erwerb, so ist dieser kein Ausfluß aus dem Staate selbst, kein substanzielles Recht des Staates, sondern vielmehr ein Privatrecht gegen den Staat, welcher gegen den Fürsten gar kein Recht hat. Der Staat ist nicht die allgemeine Einheit, welche sich im Fürsten individuell und persönlich zusammenfaßt, sondern er ist Privatperson, gegen welche das Allgemeine des Staates selbst rechtlos erscheint. Der Wille des Fürsten ist daher nicht der Wille des Staates, sondern diesen ausschließend, und die Staatsbeamten sind nichts weiter, als bloße Diener des Fürsten, die er nach Willkür wählen und entlassen kann. Die Gesetzgebung ist und kann nichts weiter sein, als eine bloße Instruction, wie man Recht sprechen soll. Der Fürst würde nur solche Beamten wählen, die servil sind, und den Liberalen den Zutritt zu allen Aemtern versagen; fänden sich aber dergleichen schon als Beamte vor, so müßte er sie kraft seines Rechts entlassen, ohne Prozeß, ohne richterliche Entscheidung. Haller giebt den Fürsten den guten Rath, sich ihre ursprüngliche Stärke zu bewahren und sich in ritterlichen Künsten zu üben, die Domainen nicht als Staatsgut zu betrachten, sondern als Privateigenthum zu benutzen.

Zu der historischen Ansicht bekennt sich auch Adam Müller in seinen Elementen der Staatskenntniß. Er faßt aber das Geschichtliche nicht so eng, wie Haller, sondern dehnt es auf das Objective des Staats, auf die Seite der Institutionen aus. Er geht von dem Burke'schen Satze aus: daß, da die Zwecke des Gemeinwesens nicht durch eine Generation erreicht werden können, der Staat nicht blos eine Verbindung zwischen den gegenwärtig lebenden Menschen ist, sondern auch zwischen denen, die gelebt haben und noch leben werden. Der Besitz und alles, was erworben werden kann, wird erblich und wird geschichtlich durch das Erbe erhalten. Daher ist der Fürst geschichtlicher oder Erbfürst, und mit ihm der Adel nothwendig Geburtsadel. Und da zum Besitz und Erbe nicht blos Personen gehören, sondern

auch ganz besonders Sachen, so sollen auch diese geschichtlich sein. Die Sachen, sagt Adam Müller, haben eine geschichtliche Natur und Entwickelung, wodurch sie wie zu einer lebendigen Person werden, mit welcher der Mensch, ihr zeitiger Nießbraucher, wie in einer Ehe leben soll. Daher kann es nicht befremden, daß Majorate und das Lehnwesen von ihm als wahrhafte göttliche Institutionen bezeichnet werden. Haller beschränkt das Geschichtliche des Staats auf die Person des Fürsten, dessen Entstehen er mit seiner inneren Natur verwechselt; Adam Müller erweitert es auf den Stand. Beide halten consequent am historischen Lehnsstaate fest.

Stahl schließt sich, aber weniger consequent, an sie an und faßt, wie Haller, die fürstliche Gewalt als den Inbegriff aller Staatsgewalten. Diese Gewalt stammt nicht vom Volke, sondern von Gott, wie sie in der göttlichen Idee des Staates begründet sei. Die Herrschaft ist ein Amt, und geht nur so weit, als das Amt selbst. Da nun der Fürst und die Regierung unmöglich die einzelnen Kreise des Volks so genau kennen, als nöthig ist, um sie zu beherrschen, und als das Volk sie selbst kennt, so muß die Herrschaft ergänzt werden. Es wird daher eine Vertretung gefordert, aber nicht etwa als eine Garantie gegen mögliche Uebergriffe über das Amt, sondern nur um der Ergänzung willen. Dadurch wird die Schranke, welche die Herrschaft als Amt an der Unkenntniß aller Lebenskreise hatte, aufgehoben; die Regierung gelangt zur Kenntniß derselben und wird unumschränkt. In Stahl ist der Fortschritt gegen Haller und Adam Müller nicht zu verkennen, denn er kommt wenigstens auf die Anerkennung einer Volksvertretung, obwohl er noch den Fürsten als erblichen Inhaber aller Gewalten ansieht. Beides verträgt sich aber nicht zusammen. Solche Herrschaft von Gott schließt jede Vertretung aus und bedarf keiner Ergänzung, ja diese alterirt das Amt. Man sieht, Stahl möchte den historirischen Lehnsstaat mit dem modernen Rechtsstaate vereinigen. Allein es kann ihm nicht gelingen; es muß bei ihm Alles zur Carricatur werden. Eine Einheit ist ohne wirkliche Umbildung des Lehnsstaates in den modernen nicht möglich und bleibt äußerlich, wie die Verbindung des hölzernen

Beines mit dem gesunden Leibe. Die Ansicht, daß die fürstliche Gewalt unmittelbar der Inbegriff aller anderen, persönliche Herrschaft ist, die dann doch wieder der Ergänzung bedürftig sein soll, widerspricht sich. Im Staate soll Einheit des Herrschers und der Beherrschten sein. Statt Einheit findet er Entzweiung und Spaltung, welche nicht sein soll. Obwohl die Einheit nicht mehr vorhanden ist, war sie doch einmal im ungetrübten Glauben. Die Spaltung soll erst seit dem Sündenfall entstanden sein, im Paradiese war die Einheit. So kommt bei Stahl in die geschichtliche Ansicht der Glaube hinein, und zwar der unmittelbare Glaube, welcher Herrscher und Beherrschte zur Einheit zurückführen soll. Diese bleibt daher unmittelbar, ist nicht durch Vermittelung des Staates, denn dieser, anstatt Einheit, soll vielmehr Entzweiung des Herrschers mit den Unterthanen sein. Durch den Staat können sie nicht erzeugt werden, sondern nur durch den Glauben und durch Formen, die mit einem solchen unmittelbaren Glauben zusammenhängen, durch theokratische, patriarchalische Formen.

Die Berührung des französischen und deutschen Lebens und die gegenseitige Rückwirkung der Ereignisse in beiden zeigt sich auch in der Rechtsphilosophie. Die Franzosen haben ihren Haller in Bonald erhalten, der in seinem Werke „**Législation primitive**" den wichtigen Satz, daß in der Natur überall ein Verhältniß von Ursach, Mittel und Wirkung stattfindet, entwickelt und auf den Staat anwendet. Das Verhältniß, wie es die Natur gestaltet, soll auch das gesellige Menschenleben bilden. Ursach ist der Fürst, Mittel die Regierung, und Wirkung ist das Volk, das Wohl des Volkes. Diese Elemente des Staates sind nur dann vollkommen constituirt, wenn ihre Träger inamovibel, d. h. erblich sind, und deshalb die Bestimmtheit und Festigkeit der gesellschaftlichen Ordnung vom Erbthum abhangen. Die gesellschaftliche Gewalt wird im Fürsten erblich, die Regierung im Adel, das Volk in sich selbst. Bonald sieht den Adel als die natürliche Pflanzschule für die Regierung, besonders für die öffentlichen Ministerien an, hält es jedoch für staatsklug, den Adel stetig aus dem Bürgerstande zu recrutiren. Ihm tritt Benjamin Constant im Princip entgegen, und macht gegen den historischen Staat den Gedankenstaat geltend, welchen er

als politische Organisation vertheidigt. Die verfassungsmäßigen Gewalten sind nach ihm die königliche, die vollziehende, die repräsentative und richterliche Gewalt. Er bemerkt: man werde darüber erstaunen, daß er die königliche Gewalt von der vollziehenden unterscheide. Allein diese bisher so vielfach mißkannte Unterscheidung sei von der größten Wichtigkeit, ja vielleicht der Schlüssel jeder politischen Organisation. Auch die Municipalgewalt müsse von der vollziehenden, wie von der königlichen unterschieden werden. Benjamin Constant schließt sich in seinen politischen Betrachtungen an Clermont Tonnère an, bei dem die Keime seiner Ansicht zu suchen sind. Dieser sagt nämlich: Es liegen in der monarchischen Gewalt zwei getrennte Gewalten, die vollziehende, bekleidet mit positiven Prärogativen, und die königliche, welche von religiösen Ueberlieferungen und Erinnerungen unterstützt wird. Benjamin Constant greift dies auf und entwickelt es. Er nennt die drei politischen Gewalten, so weit man sie bisher gekannt habe, nämlich die vollziehende, gesetzgebende und richterliche, drei Federn, welche jede an ihrer Stelle zur allgemeinen Bewegung zusammenwirken müssen; aber wenn diese Federn aus ihrer Stelle gerückt, sich kreuzen, an einander stoßen und sich hemmen, so bedürfe es einer Kraft, um sie wieder an ihre Stelle zurück zu versetzen. Diese Kraft müsse außerhalb jener Gewalten liegen, denn liege sie in einer derselben, so würde sie dieser dienen, die anderen zu zerstören; sie müsse daher einigermaßen neutral sein, damit ihre Thätigkeit überall eintreten könne; wo es nöthig sei, müsse sie schützen und wiederherstellen, ohne feindliche Gesinnung gegen eine der Gewalten. Die constitutionelle Monarchie habe den großen Vorzug, daß sie diese neutrale Gewalt in der Person des Königs schaffe, der schon von Ueberlieferungen und Erinnerungen umgeben und mit einer Macht der Meinung bekleidet sei, welche seiner politischen Gewalt als Grundlage diene. Das wahrhafte Interesse dieses Königs sei nicht, daß eine Gewalt sich auf Kosten der andern geltend mache, sondern daß alle Gewalten sich unterstützen, verstehen und in Uebereinstimmung wirken. Die gesetzgebende Gewalt ruhe in den repräsentativen Versammlungen mit der Sanction des Königs, die vollziehende in den Ministern, die richterliche in den Gerichtshöfen. Der König stehe in der

Mitte dieser drei Gewalten, als eine neutrale und vermittelnde Macht, mit dem vollen Interesse, das Gleichgewicht derselben aufrecht zu erhalten. Die königliche Gewalt könne nicht an der Stelle der anderen Gewalten wirken, worin eben der Unterschied zwischen der absoluten und der constitutionellen Monarchie, und der Unterschied des historischen und des Rechtsstaates bestehe. Der Fehler fast aller Verfassungen liege darin, daß sie keine neutrale Macht geschaffen, sondern den Inbegriff der Autorität, mit der sie bekleidet sein müsse, in eine der thätigen Gewalten verlegt habe. — Benjamin Constant sieht die königliche Gewalt gewissermaßen als die richterliche der übrigen an, und betrachtet in diesem Sinne die englische Verfassung. Es werde hier kein Gesetz ohne Mitwirkung des Parlaments gegeben, kein Act ohne die Unterschrift eines Ministers vollzogen, kein Urtheil anders als durch unabhängige Gerichtshöfe gesprochen. Aber nachdem diese Vorsichtsmaßregeln genommen, mache die königliche Gewalt allem gefährlichen Kampfe ein Ende, und stelle die Harmonie unter den Gewalten wieder her. Wenn die Wirksamkeit der vollziehenden Gewalt unregelmäßig sei, so entlasse der König die Minister; wenn die Thätigkeit der repräsentativen Gewalt verderblich werde, so löse der König die Kammern auf; werde endlich die Thätigkeit der richterlichen widrig, arte sie in unnachsichtliche Härte aus, so mäßige der König dieselbe durch sein Begnadigungsrecht. Benjamin Constant bemerkt jedoch, daß die englische Verfassung die Neutralität der königlichen Gewalt mehr factisch als gesetzlich aufstelle; daß in dieser Verfassung sich ferner einige königliche Prärogativen finden, die mit der Neutralität der königlichen Gewalt selbst unverträglich seien, welche daher den constitutionellen Verfassungen anderer Staaten nicht zur Regel dienen dürfen. Aus allem geht hervor, daß Benjamin Constant den historischen Staat als die Voraussetzung des Rechts- und Gedankenstaats ansieht, besonders in Betreff der königlichen Gewalt, und darum schon die Umbildung des erstern in den letztern für nothwendig erachtet, während Stahl diese Einheit ohne die Umbildung will — was ein Unding ist, ein Monstrum. —

Gleich nach dem Befreiungskriege entspann sich ein Kampf unter den Juristen, welcher den Gegensatz des historischen und

des philosophischen Staates zum Inhalt hatte. Er wurde von Thibaut angeregt, der patriotisch, der Zeit und Bildung gemäß, ein neues Gesetzbuch wünschte. Dagegen erhob sich v. Savigny in seiner Schrift: „Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung" und sprach selbst einem gebildeten Volke die Fähigkeit ab, seine rechtlichen Zustände selbstbewußt zu erfassen und gesetzlich zu articuliren. Savigny leugnet damit dem Volke die freie Form seines Geistes, das Selbstbewußtsein ab. Er bekennt sich ein Feind aller neueren Gesetzbücher zu sein, welche keine lebendigen Rechtsquellen seien. Jeder weiß, daß das wirkliche Recht, gleichviel ob noch im Werden begriffen, oder schon gesetzlich articulirt, im Menschen fortwährend lebendig ist, daß der Mensch das Gesetz reproducirt und darum als Recht erzeugt, daß er das lebendige Gesetz selbst ist. Das Recht ist nicht blos lebendig als unmittelbare Sitte und Gewohnheit, sondern ist auch als Gesetz lebendig. Der Mensch, welcher das Gesetz weiß und darnach handelt, thut was recht ist: er erzeugt und verwirklicht das Recht, dieses ist dadurch wirklich lebendig. Das Gesetz ist das selbstbewußte Product der Sitte und Gewohnheit, und wird fortwährend reproducirt. Wenn nun die Production des Rechtes auf die Zeiten der römischen Republik beschränkt wird, wie das Savigny thut, so können andere Völker, die das römische Recht bei sich aufgenommen haben, nur dadurch productiv erscheinen, daß sie jenes Recht umbilden. Zur Bildung des Rechts soll die stetige Entwickelung einer Nation gehören, und daraus folgen, daß Nationen, die fremdes Recht aufnehmen, sich nicht stetig entwickelt haben. Zu diesen Nationen gehört auch die deutsche. Es ist aber bedenklich, die Nation als sich entwickelnd zu fassen, sich dadurch das Recht bilden zu lassen, und alsdann einer Nation die stetige Entwickelung, die ja ihr Begriff ist, und damit die selbstständige Rechtsbildung abzusprechen. Savigny sucht sich in Betreff der deutschen Nation aber zu helfen. Er sieht bei dieser wenigstens particuläre Rechte, Local-, Provinzialrechte, sich entwickeln. Da die Nation als solche aber kein Recht bildet und aus sich erzeugt, kann es natürlich nach ihm auch kein nationales Gesetzbuch geben.

Was nun das eigentliche Wesen und Princip der Entwickelung einer Nation oder die Kraft dieser Entwickelung betrifft, so sollen wir dieselben nicht wissen können. Natürlich! Die Form des Wissens, des Selbstbewußtseins, wodurch das Recht zum Gesetz wird, ist nicht die Form der Entwickelung der Nation. Diese entwickelt sich daher nicht bewußt, sondern unbewußt, und ebenso ist die Rechtsentwickelung bewußtlos. Darum nennt Savigny das Volk ein Naturganzes, und das Recht ein positives, das nicht abhängig von menschlicher Weisheit und Willkür ist, das schon längst in einer Regel vorhanden ist, ehe es zum Bewußtsein kommt. Es ist richtig, wenn Savigny sagt, daß im Recht der Wille herrsche. Allein dabei kommt es darauf an, was man unter Willen versteht. Auf eine Untersuchung des Willens in Betreff des Rechtes läßt Savigny sich nicht ein, ähnlich wie Montesquieu und Rousseau in der Politik. Er faßt den Willen als unbewußt, was unthunlich ist, da sich das Selbstbewußtsein von dem Willen nicht trennen läßt. Der Wille kann zwar im Leben und in der Welt dem Bewußtsein, dem Denken und Wissen vorhergehen, aber ist nicht ohne dieses, das vielmehr Princip des Willens ist. Ehe ich etwas ins Werk setze, bedenke ich es zuvor, und wenn ich alle Möglichkeiten erwogen habe, fasse ich den Entschluß, es auszuführen. Durch den Willen wird das Denken zur Absicht, der Begriff zum Zweck, wohin der Wille ohne Denken niemals kommen kann. Da Savigny die theoretische und praktische Intelligenz trennt, deren Einheit erst der Geist und das Princip des Rechts ist, so bleibt ihm das Entstehen des Rechts und des Staats ein unergründliches Geheimniß. Ist nicht das Recht ein Product selbstbewußter Menschen? Kann das Positive einen andern Sinn haben, als von der selbstbewußten und wollenden Intelligenz gesetzt zu sein, von dem Geiste, der im Volke lebendig ist und wirkt? Savigny meint zwar ebenfalls, daß nicht ein Einzelner das Gesetz giebt, sondern derselbe den Geist des Volks als allgemein vernünftigen Willen über sich erkennt, so daß das Gesetz diesem Willen gemäß ist, wenn er sagt: das Recht ist im Volke und für das Volk. Aber es entsteht nach ihm unbewußt, wie die Sitte und die Sprache. Man findet beides vor, das ist richtig; es wäre aber todt ohne

das Selbstbewußtsein, sobald nicht Menschen die Sprache lernten und die Sitte übten. Kann man das noch Sprache eines Volkes nennen, die es nicht mehr spricht, oder deutsche Sitte, die keiner mehr kennt? Es gehört sowohl das Subjective, als das Objective zur Sprache, zur Sitte und Recht, denn nur in dieser Einheit ist der Geist des Volkes Quelle und Ursprung derselben. Da nun Savigny die Bildung des Rechts nicht ins Bewußtsein fallen läßt, und das Bewußtsein des Einzelnen nur im Gegensatz gegen das Volk kennt, so ist ihm dieses eine unsichtbare Einheit, welche sich in sichtbarer Erscheinung offenbart, und der Staat eine bildliche Gestalt der Volkseinheit als deren äußere Erscheinung. — Der Staat soll die höchste Stufe der Rechtserzeugung, aber zugleich nicht auf das Recht beschränkt sein. Savigny begeht den Fehler, daß er den Staat auf die Rechtssphäre einschränkt; er ist kein Politiker, sondern Jurist. Das läßt sich schon aus seinem Zurückgehen auf die römische Rechtsbildung erkennen, die mehr einen privatrechtlichen Charakter hatte, als einen öffentlichen und politischen. Wenn er auch unserm Volke den Beruf zur Gesetzgebung absprechen, denselben nur im Alterthum erblicken wollte, so hätte er in Betreff der Staatenbildung mehr die griechischen Politiker zum Muster aufstellen können. So viel Savigny von Volk und dessen Geist spricht, so wenig erkennt er denselben, weil er das Volk als ein Naturganzes, nicht als ein Geistesganzes faßt. Was ist der Volksgeist, wenn er nicht persönlich wird, wenn er nicht Individuen finden soll, die ihn verstehen und selbstbewußt erfassen? Savigny kennt die allgemein geistige, selbstbewußte Persönlichkeit nicht als die Quelle des Gesetzes, welche sich in constitutionellen Staaten in der gesetzgebenden Gewalt kund giebt. Diese muß ihm daher blos äußerlich und formell, ja unberechtigt und willkürlich erscheinen; er muß die Selbstbestimmung in öffentlichen Angelegenheiten verwerfen, und dem Geiste der Neuzeit fremd sein und bleiben, so lange er das Selbstbewußtsein und die Selbstbestimmung des Geistes verkennt. Er ist ein ausgezeichneter Rechtsalterthumsforscher, aber kein Politiker des modernen Staates.

Der historischen Ansicht von Recht und Staat, die sich dadurch charakterisirt, daß sie in allem objectiven, sittlichen Leben die Autonomie des Geistes verleugnet, stellt man die philosophi-

sche Ansicht entgegen. Indeß ist diese im gewöhnlichen Sinne nicht weniger abstract, als jene. Sieht die historische Schule von der selbstbewußten Form des Geistes im Recht und Staate ab und läßt nur das Unbewußte gelten, so hebt dagegen die gewöhnliche philosophische Ansicht das Selbstbewußtsein hervor, macht dieses allein zum Herrn und Meister der Welt und zur Quelle des Rechts und des Staates. Die historische Ansicht giebt dem Selbstbewußtsein nicht sein Recht; denn es soll das Rechtsleben erstarren machen: das Gesetz, das lebendige Recht fixirend, soll sich nicht weiter entwickeln und fortbilden können: die entgegengesetzte philosophische Ansicht verwirft das bewußtlose Entstehen des Rechts und des Staates, hält an dem freien Selbstbewußtsein fest, dasselbe fixirend, erhebt das Subjective auf Kosten des Objectiven, so daß der Staat nicht unbewußt entstehen soll, sondern bewußt. Die historische Ansicht hält hartnäckig an dem geschichtlichen Werden des Staates fest, die philosophische hebt dasselbe und damit alles Geschichtliche auf. Wir nennen sie daher besser die ungeschichtliche Ansicht, als die philosophische. Das Selbstbewußtsein ist zwar ein allgemeines, jedoch abstract; es ist blos die Form des Geistes und der Vernunft, noch nicht der Geist selbst. Wenn der einzelne, seiner selbstbewußte Mensch Princip des Staates sein soll, kann dieser nur durch den Entschluß und Willen vieler einzelnen Individuen, durch deren Einwilligung zu Stande kommen. Dann wäre der Staat ein freiwilliger Verein vieler Menschen zu gemeinsamen Zwecken, d. h. eine Gesellschaft. Wenn durch freie Uebereinkunft eine Gesellschaft gestiftet wird, so kann sie sich ebenso wieder auflösen. Jeder, wie er nach Gutdünken eintrat, vermag ohne Weiteres wieder auszutreten. Der Staat aber hat auf uns und unsere Constituirung nicht gewartet, sondern war da, ehe wir einwilligten und ohne unsern Willen. An die Einrichtung und Ordnung der Gesellschaft bin ich gebunden, so lange ich will, an die Gesetze des Staats aber, ich mag wollen oder nicht. Kommt doch nicht einmal ein Verein zu Stande, ohne daß der Einzelne den gemeinsamen Willen des Vereins anerkennt und den seinigen aufgiebt, um viel weniger der Staat. Schon daraus folgt, daß das Selbstbewußtsein nicht Princip des Rechts und des Staats sein kann. Man nennt die Einwilligung, wodurch der Staat auf diese Weise

zu Stande kommen soll, gewöhnlich Vertrag, und definirt den Staat als einen Vertrag mehrerer Menschen zur Erreichung gemeinsamer Zwecke. Einen Vertrag kann der Mensch schließen, mit wem er will und über was er will, es ist in ihm die subjective Willkür, das Belieben anerkannt. Darum ist diese Ansicht von Staat so sehr verbreitet und beliebt, weil sie leichtfaßlich und verständlich ist. Die Menschen fassen stets das Abstracte zuerst, und gehen dann bei weiterer Bildung fort zum Concreteren. Es ist leichter, wenige Bestimmungen zum Begriff zusammenzufassen; es ist leichter, das Feste und Widerspruchlose aufzunehmen und zu behalten, als mehrere und oft entgegengesetzte Begriffe in Einen zu verbinden. Der Vertrag hat den Schein der Substanzialität, und daher die Meinung für sich, daß der Staat durch ihn constituirt werden könne. Denn es ist ein gemeinsamer Wille im Vertrage, und beide einzelne Willen, welche ihn geschlossen haben, sind an ihn gebunden. Ruft man Viele auf, einen Vertrag einzugehen, damit der Staat da sei, so werden Alle antworten: Der Staat ist schon da. Er hat nicht auf uns gewartet, bis es uns einfalle, daß er sei: er ist, soll nicht erst werden. Worüber wollen sie auch einen Vertrag eingehen? Ueber Dinge, Sachen, über die man als über äußerliche Dinge einzig einen Vertrag eingehen kann? Nein, sondern über ihre Freiheit und Persönlichkeit, über ihren Glauben und ihre Rechte, alles Dinge, welche unveräußerlich sind und über die daher kein Vertrag zu schließen möglich ist. Der Vertrag fängt mit dem Willen des Einzelnen an, aber der Staat, als der allgemeine Wille, faßt den besondern Willen des Menschen als Recht und Pflicht gesetzlich in sich.

Wird der Staat auf den Vertrag gegründet, so führt dieser zur Nothwendigkeit und zum Zwang, so daß derjenige, welcher ihn bricht, zu seiner Beobachtung genöthigt und gezwungen werden kann. Indem der Einzelne auf Grund des Vertrages in einen Staat tritt, thut er schon das Gegentheil von dem, was er meint. Er glaubt frei zu handeln, aber er thut sich Zwang an, er glaubt seine Freiheit gewahrt, legt aber vielmehr seiner Willkür einen Zaum an. Will der Einzelne in seiner Freiheit und Selbstbestimmung keine Nothwendigkeit anerkennen, so geräth

er gerade durch den Vertrag in die äußerste, schlechteste Nothwendigkeit. Es ist solche Ansicht nicht besser, als wenn ich in dem Urtheil: „der Bürger ist ein Mensch", das Prädicat „Mensch", also die Gattung, äußerlich zum Individuum hinzutretend denke, während doch der Bürger nichts ist, wenn er nicht Mensch ist. Der Staat, welcher durch den Vertrag von der Willkür ausgeht, wird zu einer unfreiwilligen Einrichtung, weil in der Nothwendigkeit die Freiheit fehlen, und diese ohne jene sein soll. Wie die geschichtliche Ansicht das Selbstbewußtsein, die freie Form nicht anerkennt, so verwirft die ungeschichtliche Ansicht das bewußtlose Entstehen des Rechts und des Staates. Das Selbstbewußtsein ist zwar ein Allgemeines, aber abstract, es ist nur die Form des Geistes, nicht die wirkliche Vernunft und der Geist selbst; es ist ein Ideelles, nicht wirklich Substanzielles. Das Letztere finden wir in der historischen Ansicht, aber unbewußt; beides gehört zum Staate, beide sind wesentliche Momente desselben, aber nicht Principe. Indem die geschichtliche Ansicht die bewußtlose Nothwendigkeit zum Princip macht, so wird sie eben deswegen getrieben, in der Feststellung des Rechts das Selbstbewußtsein anzuerkennen, womit ihr Princip zum Moment wird. Indem die ungeschichtliche Ansicht das Selbstbewußtsein, die Freiheit des Einzelnen zum Princip erhebt, wird sie dadurch ebenfalls getrieben, die Ordnung eines Ganzen und damit die Nothwendigkeit anzuerkennen, womit auch ihr Princip ein Moment wird. Beide Ansichten bringen zuletzt das Gegentheil von dem heraus, was sie beabsichtigen: die eine wird von der Nothwendigkeit zur Freiheit, die andere umgekehrt von der Freiheit zur Nothwendigkeit gedrängt. Keine der beiden Ansichten kann ihre Consequenz ertragen; jede weiß von der andern nur, als von etwas, das nicht sein soll, als von einer Abstraction, die sie aber nicht beseitigen kann. Die Abstraction der Nothwendigkeit ist der Zwang, die der Freiheit die Willkür; die geschichtliche Ansicht sieht in der Freiheit nur diese, die ungeschichtliche in der Nothwendigkeit blos jenen. Beide wissen deshalb Nothwendigkeit und Freiheit nicht zu vereinigen; jede hält entweder an der einen Bestimmung, oder an der andern fest, und macht dieselbe zum Princip; die entgegengesetzte soll nicht sein, aber sie dringt sich auf und macht sich geltend, keine kann sich

derselben erwehren. So widerspricht jede sich selbst, indem sie das Andere, Entgegengesetzte weder abzuweisen noch zu überwinden vermag. Die eine geht von der Nothwendigkeit aus und endigt in der Freiheit, die andere von der Freiheit und gelangt zur Nothwendigkeit, beiden fehlt die vermittelte Einheit. Jede ist und bleibt mit der andern entgegengesetzten unfreiwillig und deshalb äußerlich behaftet, wird und ist nicht innerlich vermittelt; die Freiheit bleibt äußerlich und ist deshalb nicht berechtigt, sondern zu verwerfen, und die Nothwendigkeit, ebenfalls äußerlich, ist unberechtigt, Zwang, Noth, in die man sich trotz aller Freiheit fügen muß. Keine schließt die andere aus; aber zum Staate gehört beides, auf gleichberechtigte Weise: der Staat ist die große Nothwendigkeit der Freiheit. Indem beide Ansichten das nicht erkennen, müssen sie, wenn sie glauben, am Ziele angelangt zu sein, umkehren: so ist dies ein ewiger Cirkeltanz ohne Resultat und Ruhe, ein Spiel des Menschen mit sich selbst. Die wahre philosophische Ansicht hebt jene Abstraction der geschichtlichen und ungeschichtlichen Ansicht auf, und faßt die entgegengesetzten Principien als Momente einer und derselben Einheit, schließt weder die Freiheit noch die Nothwendigkeit vom Staate aus, noch weiß sie in ihm das Objective von dem Subjectiven getrennt.

Es ist nun weiter zu sehen, wie sich der Zwang und die Freiheit gegenseitig im Laufe der Begriffsentwickelung verhalten. Die Frage läßt sich nicht ablehnen, sie macht sich von selbst: was zwingt die Menschen zum Staate, da sie doch selbstbewußt und frei den Vertrag eingehen sollen? — Man sagt, die Noth, und bestimmt sie näher dahin, daß die Noth des Bedürfnisses das Zwingende sei. Von einem alten Römer wird erzählt, daß er seinen Söhnen befohlen habe, ein Bündel Stäbe zu zerbrechen, und da dies keiner vermocht, der Vater jedem einen einzigen gereicht, den sie mit leichter Mühe zerbrachen. Daraus zog er die Lehre, daß der Einzelne schwach, aber im Bunde mit Anderen stark sei. So würde es auch dem Einzelnen im Staate, obgleich er ein selbstbewußtes und freies Wesen sei, nicht wohlgehen, wenn er den Conner mit Anderen aufgeben oder nicht in diesen treten wolle. Sein Wohl sei bedingt durch das Zusammenleben mit seines Gleichen, und der Mangel, welcher

ihn dem Tode nahe bringe, zwinge ihn zum Vertrage. — Wenn aber die Noth ihn zwingt, so entsteht wieder der Staat nicht aus der Freiheit, sondern aus der Bedürftigkeit des Menschen, der ohne alle Verbindung mit allen jämmerlich leben und sterben müßte. Er sieht ein, daß das Wohl, die Existenz des Einzelnen von dem Wohle Aller abhänge, und der Einzelne und Alle nur in diesem Zusammenhange zu subsistiren vermögen. Die Noth führt sie zusammen zu äußerlicher und rechtlicher Sicherheit; sie fühlen sich jetzt glücklicher und können im gemeinsamen Verkehr sich helfen, einander das Leben erleichtern. Dieser Staat, als eine Gemeinsamkeit des Lebens zum Wohl und Nutzen der Menschen, ist der Nothstaat, der hier blos als Mittel zum Zweck erscheint, welcher das Wohl und die Subsistenz des Einzelnen ist. Der Staat ist daher nicht Selbstzweck, er hat keine Unendlichkeit und Allgemeinheit in sich; sondern die Endlichkeit, der bedürftige Mensch ist Zweck des Staates. Wenn nun dieser in Gefahr geräth, so kann sich der Einzelne nicht für ihn aufopfern, denn er und alles, was mit ihm und seinem Bedürfniß zusammenhängt, sein Geld und Gut, ist Zweck des Staates. Das ist die trostloseste Ansicht vom Staate, erfunden von dem ausgeprägtesten Egoismus, der nicht die ewige Idee des Staates erkennt, sondern als seine Kategorien, Bedürfniß, Wohl, Genuß, Sicherheit des Eigenthums und des Lebens im Munde führt. Diese Bestimmungen gehören zwar auch zum Staate, sind aber bloße Mittel, und werden als solche vom Staate im Frieden und Kriege gebraucht; ja selbst das Leben fordert der Staat, raubt dem Einzelnen die Bedingung zum Genuß und bestätigt die Endlichkeit desselben durch jene Forderung. In solchen Staaten, deren letzter Zweck das Leben und seine Annehmlichkeiten sind, herrscht blos gegenseitige Noth und Spannung, eine allgemeine Aengstlichkeit, wie man durch das Leben kommt; da pochen Aller Herzen nur für ihr Wohl, und Aller Augen sehen scheel und mißtrauisch auf die Fortschritte und das Glück der Anderen. Ist nach dieser eudämonistischen Theorie der Staat für den Menschen nichts weiter, als die Sphäre seines Wohles, so kommt es ihm blos darauf an, sein Glück zu machen, mag das geschehen, wie es will. Gebt mir jährlich hunderttausend Thaler Renten, ich will sie verzehren, wo ihr

wollt; zeigt mir die Aussicht auf Gewinn und Erwerb, in welchem Winkel der Erde es auch sein mag, ich will hier und dort glücklich sein. Was soll ich mit den Worten: Vaterland und Staat, wenn sie mir nicht bieten, was ich zu meinem Glücke bedarf, wenn sie nicht für mich sorgen? Ist nicht die ganze Welt mein Vaterland, mein Mutterstaat? Sind nicht alle Staaten dazu da, das Wohl des Einzelnen zu befördern? Wo es mir wohlgeht, da ist mein Vaterland, da ist der rechte, der weiseste Staat. Der Mensch wird in einem solchen Staate von einem Staatsbürger zur Privatperson herabgesetzt, hat für nichts Anderes Sinn, als für den Nutzen, für das, was seine Bedürfnisse befriedigt, was ihm einen gesteigerten Genuß bereitet. — Die materiellen Interessen nehmen alle Gedanken in Anspruch, und regen die leiblichen und seelischen Kräfte des Menschen auf. Er muß thätig sein und arbeiten, muß formiren, speculiren und combiniren, damit es ihm wohlgehe, ja er muß sich formiren und sich selbst die Form der Allgemeinheit geben. Dazu nehmen noch die Bedürfnisse diese Form an, und werden unendlich vervielfältigt, drängen sich dem Menschen unwiderstehlich auf, und lassen ohne deren Befriedigung sein Leben unglücklich erscheinen. Denn was gehört nicht Alles in unserer verfeinerten Zeit zum Leben? Was bedarf der Mensch nicht Alles? Da der Einzelne Zweck ist, begehrt er nicht blos zu leben, sondern gut zu leben, und darum haschen die Menschen nach Mitteln, welche diesen Zweck befördern: Handel, Industrie, Gewerbe, alles an sich löbliche Dinge, werden Zweck an sich, und bringen die Ungleichheit hervor; denn durch die Bildung und die Art der Arbeit werden die Bedürfnisse ungleich, und erhalten verschiedenen Werth; der formirende Verstand ist erfinderisch, und da nicht alle gleich an Verstand sind, sondern einer immer geschickter, fleißiger, bemittelter ist als der andere, da immer wiederum einer mehr Glück als Verstand besitzt, so entsteht das Jammern und Klagen um das verlorene Paradies, aus dem die Schwächeren und weniger Glücklicheren vertrieben worden seien. Unverdienterweise kann es dem Menschen trotz aller Fähigkeit und Thätigkeit unglücklich gehen, während es dem weniger Arbeitsamen wohlgeht. Darin zeigt sich recht die Endlichkeit und Zufälligkeit die-

ses Zweckes und das Unzureichende dieses Staates; denn da er den Einzelnen zum Zweck hat, müßte es jedem wohlgehen, und jeder so viel haben als der andere, und Alle viel haben, damit es ihnen recht gut gehe. Anstatt der Gleichheit ist aber allenthalben Ungleichheit, anstatt des Wohles Aller ist Ueberfluß auf der einen und Mangel auf der andern Seite. Der eine hat mehr Glück als der andere, formirt sich mehr, arbeitet mehr, ist geschickter als der andere, erwirbt mehr. Die Ungleichheit erzeugt den Trieb, es dem Andern gleich zu machen, und scheinen zu wollen, was der Reichere ist, und dieser hat wieder den Trieb der Ungleichheit, sich auszuzeichnen vor Anderen durch Reichthum und Vermögen aller Art. Dies geht selbst in die Vorstellung über, und Bücher, wie „Die Kunst in sechs Wochen reich zu werden", sind Erscheinungen, die darin ihren Grund haben.

Indem die natürlichen und die eingebildeten Bedürfnisse sich mehren, wird die Ungleichheit denen, welche sie nicht befriedigen können, unerträglich, und daraus entsteht das Bedenken, daß der Staat doch nicht die Sphäre des Wohles sei, sondern daß die ganze Menschheit an einem Grundmangel leide, und einer Reorganisation bedürfe. Eigentlich sollte es in dem Staate jedem wohlgehen. Der Einzelne soll Zweck sein, und es geht ihm schlecht: Diese Ungleichheit soll nicht sein, sondern die Gleichheit. — Welche Gegensätze in der Welt! die größten Glücksgüter und die bitterste Armuth in volkreichen Städten. Sind wir nicht Alle Menschen, und sind nicht alle Menschen einander gleich? Warum soll der Arme Noth leiden und der Reiche prassen dürfen; da es doch anders sein könnte, wenn dieser von seinem Reichthum an den Armen abträte, damit dieser auch zum Lebensgenuß käme? Da der Staat aber die Ungleichheit erzeugt hat, so soll der Staat nicht sein, sondern der natürliche Zustand, in dem allein Gleichheit zu finden sei. Dies ist die Consequenz des Noth- und Verstandesstaates, in dem der Einzelne Zweck ist. Wem es wohlgeht, wer vollauf zu leben hat, dem ist dieser Staat als Schutzanstalt privatrechtlicher Verhältnisse genehm; wem es schlecht geht, der sieht den Staat für kein Wohl, sondern für ein Uebel an. So ist der Staat den Eudämonisten Mittel zur Sicherheit des Eigenthums und des Lebens-

genusses — für die Unglücklichen, die nichts besitzen und doch leben müssen, eine Schranke des Lebens und Genusses, eine Anstalt für das Wohl einiger Privilegirten, nicht Aller, wie er es sein müßte. Der Staat täuscht die Erwartung, und reicht, anstatt das Brod an Alle zu vertheilen, dem einen Steine, und dem andern Brod. Der Zweck, das Wohl der Menschen, wird durch ihn, das Mittel, nicht erreicht. So entsteht die Vorstellung, daß, wenn die vom Glücke Bevorzugten an dem gegenwärtigen Zustande festhalten, das eine Sünde sei wider den Geist, der die Menschen zusammenführte, der die gleiche Befriedigung des Genusses forderte, und nie in eine Ungleichheit eingewilligt habe. Es sei daher den Menschen nicht zu verargen, wenn sie sich verbinden gegen die Ungleichheit, und jeden durch bessere Vertheilung der Güter in den Genuß seiner Menschenrechte versetzen wollen. So bildet sich endlich consequent aus jener falschen Idee des Nothstaates die Vorstellung des Socialismus und Communismus.

Sieben und dreißigste Vorlesung.

Socialismus und Communismus. — Stein. — Die Constitutionen von 1791, 1793 und 1795. — Proletarier. — Babeuf. — St. Simonisten. — Bazard. — Louis Blanc. — Proudhon. — Cabet. — Robert Owen. — Fourier. — Phalange. — Phalansterium. — Unterschied des englischen und französischen Communismus. — Dialectische Entwickelung und Betrachtung desselben. — Persönliches Eigenthum. — Idee der Persönlichkeit. — Allgemeines Eigenthum. — Reformstes, Egalitaires, Ikaristes. — Enfantin.

Es gehen von Zeit zu Zeit unter den Menschen Schreckbilder um, mit denen sie ihre Phantasie anfüllen. Bald sind es die Jesuiten, vor denen man sich fürchtet, deren Propaganda uns von allen Seiten umstricken soll; bald ist es eine andere Propaganda, eine politisch-demokratische, zu deren Erforschung eigene Commissionen niedergesetzt werden — Phantome, die sich gewöhnlich in Nichts auflösen. Ein anderes ist es mit dem Communismus*). Wir hören das Wort täglich, jede Nummer einer Zeitung bringt uns Nachricht von cummunistischen Umtrieben, Arbeiter-Unruhen, ja theilt wohl auch einige Lehren der Communisten mit. Aber diese sind so unbestimmt und verworren, daß wir an einen guten Erfolg des Communismus nicht glauben können, und doch vernehmen wir wieder, daß derselbe reißende Fortschritte mache; wir wissen, wie die englische und französische Regierung auf ihrer Hut sind, wie schon 1839 ein communistischer Aufstand in Paris gewesen; erinnern uns des Darmés'schen Attentats auf Louis Philipp, und des Attentats Queniſſets, eines Bekenners des Communismus, auf das Leben eines königlichen Prinzen; wir hören, wie die Communisten Zusammenkünfte und Berathungen halten, eigne Journale herausgeben und Schriften

*) Vergleiche: Stein, der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs.

mit dieser Tendenz erscheinen lassen. Auch unserem Vaterlande rückt derselbe von Tage zu Tage näher. In der Schweiz erscheinen communistische Schriften, welche besonders auf Deutschland berechnet sind, und die Rheinische Zeitung bezeichnet in einem Artikel, „über die politischen Parteien in Deutschland" als die Aufgabe unsers Jahrhunderts, „den Gegensatz von Pauperismus und Geldaristokratie aufzuheben und Einheit im Staate zu schaffen." „Erst dem neunzehnten Jahrhundert sei es vorbehalten, das ganze Volk zu emancipiren; erst jetzt würde eingesehen, daß die Herrschaft der Majorität nicht Volksherrschaft sei, daß der Staat einig, nicht getheilt sein dürfe, wenn er die Allgemeinheit sein soll"; d. h. bis jetzt ist in der Vertretung ein Unterschied des Volkes gewesen, indem die Einzelnen, insofern sie Interessen haben, vertreten würden, dagegen die übrigen, die größte und zahlreichste Klasse der Staatsbürger, die Aermeren und Arbeiter nicht, da sie nichts besitzen. Wenn nun im eignen Vaterlande sich solche Meinungen kund geben: dürfen wir feiern und die Hände in den Schooß legen? Ist es da nicht Pflicht, zur Lösung dieser Frage zu arbeiten, und uns mit den socialistischen und communistischen Ideen vertraut zu machen, sie mit dem Gedanken zu durchdringen, und selbstbewußt ihnen entweder beizutreten oder schlagfertig ihnen zu begegnen?

Man betrachtet gewöhnlich die Deutschen als die theoretische Nation, als ein Volk des Gedankens, bestimmt, seine Kämpfe in der Wissenschaft abzuthun, und auf dem Wege sogenannter organischer Entwickelung weiter zu schreiten, während man den Engländern und Franzosen vorzugsweise die Aufgabe der That zuspricht. Dies liegt darin, daß diese Völker sich national entwickelten und einig sind, während wir uns provinziell bilden und ein getrenntes Ganzes ausmachen. Dort hat daher das ganze Volk seine Vertretung in den Parlamenten und Kammern, bei uns nur die Provinzen. Dort ist der Staat die Gesinnung des ganzen Volkes, bei dessen Veränderungen und Entwickelungen es sich betheiligt weiß, hier nur der Beamten und seit einiger Zeit auch aller Gebildeten. Dazu kommt noch, daß jedes dieser Völker, sowohl das englische als das französische, eine politische Revolution gehabt haben, während wir in der Reformation nur eine religiöse hatten, welche zwar auf

die Politik ihre Rückwirkung äußerte, aber doch auf einer religiösen Basis beruhte und die Politik nicht selbstbewußt zum Zweck hatte, vielmehr von dieser abstrahirte. Durch die Reformation wurde der religiös-freie Mensch, durch die Revolutionen der politisch-freie geboren. Zog der Protestant sich zwar nicht aus der Welt zurück, und suchte nicht durch unnatürliche Gelübde derselben zu entfliehen, so ließ er doch im Glauben den Gegensatz von Religion und Welt bestehen, ohne ihn vermitteln zu können. Die Kirche war ihm eine göttliche Ordnung, und der Staat auch. Da jedoch die erstere zugleich eine weltliche Seite hat, kam es fast dahin, die Kirche vom Staate absorbiren zu lassen. Der Protestant war ferner nur zu gleichgültig gegen den Staat und jede Staatsform; wenn man ihn nur glauben ließ, was er wollte, so war er ein ruhiger Unterthan, und kümmerte sich wenig um Politik. Ein entgegengesetztes Resultat hatte die Revolution; sie ging aus dem Katholizismus und der absoluten Monarchie hervor, und sprengte die Bande, in denen beide Richtungen den Geist gefesselt hielten. Indem man alle Unterschiede nivellirte und die trennenden Schranken in der bürgerlichen Gesellschaft niederriß, fiel auch die Schranke zwischen Laien und Priester; die katholische Religion wurde Landes verwiesen und das Volk der Religion für nicht bedürftig erklärt. Natürlich wurde auch jede Verschiedenheit des Lebens im Staate verwischt, dieser aber selbst als die Wirklichkeit des Lebens erhalten und nach Art des Vertrages constituirt. Die natürlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen wurden proclamirt, und Freiheit und Gleichheit als Schilder der Constitutionen von 1791, 1793 und 1794 ausgehängt. Das Princip wurde jedoch selbst wieder beschränkt durch das Erforderniß einer bestimmten Staatsabgabe. Wer diese aufbringen konnte, war **citoyen actif**; wer das nicht zu thun im Stande war, hatte keine politischen Rechte. So gering auch die Summe gestellt war, fanden sich doch sehr Viele, die ausgeschlossen waren von der **liberté, égalité et fraternité.** Das stimmte nicht mit der Constitution von 1791, wonach die Souverainität der Nation zukommen sollte, und demnach kein Theil der Bürger von der Staatsgewalt ausgeschlossen werden durfte. Mit dem Ausschluß entstand wieder politische Ungleichheit gegen das Princip der Revolution, und der Grund derselben war der

Besitz. Es kam zu dem Unterschiede und Gegensatz der Besitzer und der Nichtbesitzer oder Proletarier, das politische Recht war an den Besitz geknüpft. Robespierre bestimmte dagegen in der Constitution 1793 vom 24. Juni als die alleinige Basis der nationalen Repräsentation das Volk. Jeder Bürger, welcher ein halbes Jahr lang in einem Canton gewohnt hatte, durfte wählen. Damit war die Gleichheit hergestellt, aber der Besitz blieb doch, wie zuvor, anerkannt, und damit war die Ungleichheit immer wieder möglich. Diese kam denn auch bald wieder in der Constitution von 1795 an den Tag, wenngleich die Abgabe, die gefordert wurde, seine Persönlichkeit in der höchsten Angelegenheit des Staates geltend zu machen, gering war. Nach dieser Constitution wurden die Bürger in **citoyen actif** und **citoyen** unterschieden. Es war wieder der Besitz, welcher die Bürger politisch trennte, und dies ist in Frankreich bis auf den heutigen Tag der Fall. Die Theilnahme der Bürger am Staatsleben ist freilich durch den Besitz bedingt, denn das Vermögen ist ein wesentliches Moment des Staates selbst. Die Gleichheit ist demnach im Staate unerreichbar. Sie muß daher auf anderm Wege, auf socialem Wege versucht werden. Wir finden dies Streben schon im Jahr **1796**, als das Directorium den Census höher stellte. Das Princip der Gleichheit fing an, statt politisch, sich communistisch zu äußern. Babeuf sammelte die Proletarier um sich, in der Ueberzeugung, daß die politische Staatsform das Princip der Gleichheit nicht verwirklicht habe. Er ging von dieser Gleichheit aus, und wollte derselben gemäß das Eigenthum vertheilen, wollte Stimmfähigkeit für alle, Genuß für alle, Gleichheit in allem. Er wollte deshalb das Directorium durch eine Verschwörung stürzen und das Princip der Revolution, die Gleichheit, in der alleräußersten Consequenz geltend machen. Der Plan Babeufs wurde zwar vereitelt, aber doch die Idee der Gleichheit des Eigenthums socialistisch als Princip aufgestellt. Die Ungleichheit des Eigenthums und damit die Persönlichkeit desselben sollte nicht mehr sein und gelten. Das Directorium selbst wurde bald gestürzt von Napoleon, der das Volk von seinen inneren Kämpfen abzog, die Gedanken auf die zahlreichen und glänzenden Siege lenkte und in der Armee die Bahn anwies, wo weder nach Herkommen und Geburt, noch nach

Vermögen gefragt wurde, wo nur der Muth des Mannes galt, und jeder, der sich auszeichnete, zu hohen Ehren gelangen konnte. Unter Napoleon war das Militär zum ersten Stande des Staates geworden, hatte sich unvermerkt über die Uebrigen erhoben und das Princip der égalité alterirt. Wer nun in der Armee sein Glück nicht gemacht hatte, oder nicht machen wollte, wem die Ehre des Soldaten nicht genügte, suchte auf dem Wege des Handels Reichthum und dadurch Ansehen zu gewinnen. Napoleons Continentalsperre begünstigte dieses Bestreben, und so traten alle Unterschiede des Lebens wieder ein: unter dem Vorwand, die inländische Industrie zu heben, gelangten Kaufleute und Fabrikanten zu unermeßlichen Reichthümern; je reicher jene wurden, desto schmerzlicher mußten sie es empfinden, daß der Krieg ihre Glücksgüter bedrohe und die Armee höher stehe, als andere friedliche Bürger. Da wird Napoleon bei Leipzig geschlagen, er muß sich über den Rhein zurückziehen und muß nicht lange darauf seinem Throne entsagen, Frankreich und Europa für immer verlassen. Die Armee wird reducirt, der Krieg hört auf, die Schranken der Ehre werden geschlossen; man avancirt nicht mehr nach Muth, Tapferkeit und Kenntniß, sondern nach Geburt, Rang und Ancienneté. Der alte Invalide weiß noch recht gut, wie die Revolution ihn ergriffen hat, wie die Erklärung der Menschenrechte ihn sammt vielen Tausenden mit sich fortriß, wie sie Alle freudig in den Kampf gingen gegen die Ausländer, um das, was sie sich errungen hatten, zu vertheidigen. Er war ein **citoyen**, frei und gleich mit jedem Andern in politischer Hinsicht gestellt. Er sieht jetzt eine andere Welt vor sich; die schon reichen Fabrikherren verschlingen mit ihrer Industrie die Interessen der Ehre, für die er unter seinem großen Kaiser gekämpft, vernichten und verkehren die **égalité**, die er gegen die Alliirten vertheidigt. Und er, der so viele Schlachten gekämpft, der mit Ruhm Bedeckte, wird jetzt von der **épicerie** verächtlich behandelt, und muß, um nur zu leben, nachdem er das Leben so vielmal in ruhmwürdigem Kampfe auf das Spiel gesetzt, bei dem Fabrikanten um Arbeit bitten. Das drückt ihn hart, und um so mehr, als zu diesem erniedrigenden Gefühl noch die äußere Noth hinzutritt: denn der Fabrikherr ist abhängig von Handelsconjuncturen und von jezeitigem

Zustande des Weltmarktes, muß daher bald viel fabriciren und bedarf dann vieler Arbeiter, bald wenig und hat dann auch weniger Arbeiter nöthig; bald kann er seine Fabrikate theuer verkaufen, und kann alsdann auch den Arbeitern einen angemessenen Lohn geben, bald muß er sie wohlfeil geben und sieht sich daher gezwungen, auch die Arbeiter geringer zu belohnen. So ist es früher nicht gewesen, zur Zeit des Terrorismus und unter Napoleons Fahnen. — Diese Betrachtung lenkt ihn auf die Bourbonsche Königsfamilie und deren Restauration des **ancien régime**, und läßt in ihm den Gedanken entstehen, daß der Staat und die Regierung namentlich an seinem Unglück schuld seien. Er hat die zuversichtliche Hoffnung, wenn diese gestürzt sei, würde eine edlere Regierung sich seiner annehmen und ihm politische Rechte verleihen. Eine weitverbreitete Verschwörung hatte viele Gebildete zu einer festgegliederten Opposition gegen die Regierung vereinigt und dieselbe in den Julitagen gestürzt. Die Wünsche des Proletariers schienen am Ziele zu sein; auf den Ruf der Angesehensten, wie Lafayette's und Lafitte's, hatte er sich unter die Waffen gestellt und die Soldaten des Königs besiegen helfen. Man gab ihm die Petarde in die Hand, als man ihn brauchte, und entwaffnete ihn wieder, als die Gefahr vorüber war. Dadurch war aber der Proletarier zum Bewußtsein seiner Kraft gekommen, und da er wieder in seinen Erwartungen getäuscht wurde, sagte er sich von dem treulosen **tiers-état**, von dem **juste-milieu** los, und gedachte der Kraft, die er bisher in ihrem Interesse verwendet, nun zu seinem eignen Vortheil zu benutzen. Seit der Julirevolution fangen die Proletarier an, sich als einen besonderen Stand zu wissen, und werden auch von den Schriftstellern, wie Proudhon, Louis Blanc und Anderen, als die „**la plus malheureuse et la plus nombreuse classe**" gefaßt, die in dem übrigen Volke, namentlich den Besitzern, ihre Todfeinde erblickt, sich von ihnen sondert, gegen sie mißtrauisch ist, und auf alle Weise gegen sie machinirt. Den Weg dazu wiesen ihnen die St. Simonisten, namentlich Bazard, der vor vielen Tausend Menschen Vorlesungen über das System seines Meisters, des unglücklichen Grafen St. Simon, hielt, welcher noch sterbend auf die Partei der Arbeiter hinwies, denen die Zukunft angehöre. Darin war die jetzige Vertheilung der

Güter als der Grundmangel und das Hauptunglück der Menschheit dargestellt, zu dessen Abhülfe St. Simon die neue sociale Wissenschaft erfunden habe. Dem Proletarier war diese Lehre sehr willkommen, hier erkannte er die Rechtfertigung seiner Wünsche. Während er vor der Julirevolution noch auf den Staat gehofft hatte, wurde dieser jetzt für überflüssig und den Menschen nur beschränkend erklärt. Der Proletarier faßte ihn gern so, da die letzte politische Revolution ihn wieder aus der Charte ausgestrichen, seine Berechtigung nicht anerkannt, und nicht im mindesten seine Wünsche berücksichtigt hatte. Er glaubte zuerst sich mit der politischen Vertretung begnügen zu müssen und sah in dieser den Schlußpunkt aller seiner Rechte und Forderungen. Aber wurde denn dadurch sein Elend gemildert? Wozu soll ihm die Vertretung, wenn er nicht die dazu erforderliche Bildung besitzt? Und wie soll er sich dieselbe erwerben, wenn er im Schweiße seines Angesichts sein Brod essen, und nicht einmal das Nothwendigste erübrigen kann, um es auf seine Ausbildung zu verwenden? Das also ist das erste, was geschehen muß; ehe der Proletarier an den Staat denken kann. Der Staat und seine Verfassung muß ihn gleichgültig lassen und kann ihm gleichgültig sein; der Hauptzweck ist: wie er zum Besitz und zur Bildung gelange. Mag es unter einer despotischen Herrschaft geschehen, mag es in der absoluten Monarchie, oder der Republik geschehen, die Verfassung hat auf jenes Princip keinen Einfluß. Der Proletarier, in diesem Streben befangen, ist nicht politisch, eben so wenig wie der Protestant in seinem Eifer für Gewissensfreiheit, sondern bloße Privatperson, an die der Staat gar nicht heranreicht, ja dieser bleibt ihm sogar ganz äußerlich gegenüber stehen. Jedoch bei näherer Betrachtung ergiebt sich, daß der Staat einen wesentlichen Einfluß auf die Privatperson hat, und sie in ihrem individuellen Streben beschränkt. Da nun für ihn der Staat nicht Zweck, sondern nur Mittel ist, da er sich ihm als ungenügend zur Realisirung des höchsten Zweckes, der Gleichheit im Genuß, Arbeit und Leben erweist, da er ganz äußerlich und zufällig für dieses Streben der Person erscheint, so ist er auflösbar und kann ganz zerstört werden. Wir Alle leben gegenwärtig in einem Staate; haben wir aber das Streben der Gleichheit, so muß der Staat über den Haufen geworfen und muß die bürgerliche Gesellschaft, das so-

ciale Leben, organisirt werden *). Das ist die höchste Spitze des Socialismus, der Communismus, der sich von jenem wie

*) Der Socialismus, wie es schon im Worte liegt, geht weniger vom Staate aus, als von der Gesellschaft; oder vom Staate insofern, als derselbe auf dem Vertrage beruhen soll, dessen Grund und Element der Einzelne ist, während das eigentliche Princip des Staates sich als das der Einheit und Allgemeinheit erweist. Der Socialismus hängt daher mit der, in der vorhergehenden Vorlesung betrachteten, philosophischen Ansicht vom Staate zusammen, welche besonders Rousseau in seinem contrat social geltend machte. Er hat seinen Grund in der Reaction gegen den französischen Staat vor der Revolution, nämlich in der Idee der Persönlichkeit und Freiheit des Menschen gegen die unmittelbare Bevorzugung des Standes. Die Theilnahme an der Staatsverwaltung war ein Vorrecht, hing nicht ab von der Persönlichkeit des Einzelnen, von dessen Talent und Arbeit, sondern von der Zufälligkeit der Geburt und des Standes, gleichgültig war dagegen, ob der so unmittelbar Hochgestellte innerlich selbst auch durch Lust und Fähigkeit sich dazu berechtigt fühlte. Allen, die nicht unmittelbar dem höheren Stande angehörten, war damit der Weg abgeschnitten, sich durch persönliche Fähigkeit und Arbeit zu jenem Stande zu erheben. Es galt also nur die Unmittelbarkeit des Standes, nicht Arbeit, Besitz, Intelligenz; das alles kam nicht in Betracht, und damit wirklich die Persönlichkeit als solche nicht, vielmehr wurde diese durch den Stand negirt. Aehnlich verhielt es sich mit den Zünften und Innungen, welche ebenfalls eine Art Vorrecht und Bevorzugung waren. Diese schnitten der großen Menge Arbeiter ebenfalls ihr Fortkommen ab, verhinderten die freie Ausübung ihres Handwerks und das Verdienst eines angemessenen Unterhaltes, indem sie nur eine bestimmte Anzahl von Meistern zuließen, die sich selbst wählten. Es galt nicht Geschicklichkeit und Fleiß, nicht das, was das eigenste Leben der Persönlichkeit ist, wodurch die Arbeiter zu einem selbstständigen Erwerb kommen konnten, nicht die Arbeit als solche, oder deren Werth, und das Bedürfniß der Consumenten, so daß wer gut arbeitet und jenes Bedürfniß zu berechnen weiß, darin das Mittel hat, sich selbstständig im Leben fortzuhelfen; es galt nur die Zunft, das Meisterrecht, welches die Massen und damit die Persönlichkeit Vieler gefesselt hielt. Der Stand und die Zunft, dies geschichtliche Recht oder vielmehr Vorrecht, war das Hinderniß der Ausbildung der Persönlichkeit des Menschen: der Stand machte dieselbe überflüssig, die Zunft unmöglich. Was Wunder, daß gegen jenes geschichtliche Recht die freie Persönlichkeit reagirte, und die oben genannte, damit zusammenhängende philosophische Ansicht von Staat, welche die einzelne Persönlichkeit, also das Sein und Denken meiner selbst als Princip desselben aufstellte. Das

Praxis von der Theorie, wie die That von der Einsicht unterscheidet. Aber dieses Wollen ist ein Wollen ins Blaue hinein, ein Wollen ohne das Wissen; man fühlt nur, daß der gegenwärtige Zustand nicht genügt, daß er anders sein soll; aber wie er sein soll, weiß man nicht. Aber auch diese Ergänzung ist nicht ausgeblieben; der Communismus ist bei Cabet in die Vorstellung übergegangen und hat einige dürftige Sätze aus seiner Verworrenheit producirt. Damit ist er aber zugleich ein anderer: der ikarische will durch Predigen und Ueberzeugen zu seinem Zwecke gelangen, der gewöhnliche Communismus aber diesen Umweg nicht machen, sondern gerade los auf sein Ziel, die reine Negation der Gegenwart, steuern. Der Cabet'sche Communismus ist der verbreitetste; er macht reißende Fortschritte in ganz Frankreich und in andern Ländern, wozu die Charakterfestigkeit und die Begeisterung Cabets für seine Lehre nicht wenig beiträgt. Gern knüpfen die Schwachen ihre Schritte an einen Starken und finden die Befriedigung, Ergänzung und Stärkung ihrer Kraft in dem Bewußtsein der Tüchtigkeit ihres Anführers. Wenn sich alle Eigenschaften eines Parteihauptes so zusammenfinden, wie in Cabet, wenn es seine Anhänger so übersieht, wie er, so müssen sich ehrfurchtsvoll die Augen seiner Partei zu ihm erheben, sie müssen stolz auf einen solchen Führer sein, sie müssen ermuthigt werden zur Ausführung ihrer Pläne und überzeugt von der Wahrheit derselben sein. Cabet ist schon alt, und dieses Feuer im Greise, das man nicht für ein vorübergehendes Aufbrausen, Enthusiasmus, sondern für wahrhafte Begeisterung und Ergriffensein von der Wahrheit seiner Grundsätze halten muß, erwirbt ihm zahlreiche Freunde öffentlich und im Ge-

---

praktische Princip für den Staat und die Gesellschaft ist demnach meine Persönlichkeit, Ich, der ich lebe und meiner bewußt bin, der, indem ich lebe, um zu leben, arbeiten muß. Aber jeder ist Person, und ist deshalb gleichberechtigt, das Recht ist die Gleichheit aller, und die Einheit derselben der sociale Vertrag; der Inhalt dieser Gleichheit ist der Inhalt des Lebens: Arbeit und Genuß. Und so entsteht der Socialismus und Communismus, welcher aus dem Grunde der Idee der Persönlichkeit die Berechtigung aller Personen zu gleichem Besitz des allgemeinen Gutes ausspricht, und den bisherigen Grundcharakter des Besitzes, die absolute und untrennbare Persönlichkeit desselben, negirt.

heimen. Er ist der Theoretiker seiner Partei, er hat die grauen Nebelgebilde des Communismus condensirt und in einigermaßen faßbare Gestalten verwandelt; er ist aber auch der Praktiker seiner Partei, bereit, überall mit Rath und That zur Hand zu gehen, zu reden, zu agitiren, Alles sich zu unterwerfen und das Schicksal seiner Partei und der von ihr ausgehenden Thaten von ihm abhängig zu machen. — Er hat ein Glaubensbekenntniß abgelegt; aber gerade wie er das Leben demselben gemäß im Einzelnen gestalten will, bleibt unerörtert. Er hält sich in der Abstraction der Vorstellung, und meint, wenn seine Ueberzeugung Alle durchdrungen haben werde, müsse sich die Praxis von selbst gestalten.

Man ist auch in England besonders nach der Julirevolution über die Lage der Arbeiter mehr zum Bewußtsein gekommen. Fortwährend hören wir, daß bald da, bald dort Unruhen der Arbeiter ausgebrochen seien, und die Repealer, obgleich sie jetzt noch eine politische Partei scheinen, stützen sich auf das Princip der Gleichheit und werden eine sociale Partei werden. Robert Owen hat schon versucht, den Abgrund, vor dem England steht, auszufüllen, und Arbeitercolonien gegründet, welche im Kleinen das sein sollen, was die menschliche Gesellschaft im Großen nach seiner Ansicht zu werden bestimmt ist. Auch hier wird von der politischen Gestaltung des Volkes abgesehen, die Menschheit nur in ihrer Abstraction, nicht die Besonderheit der Völker, die sich gerade in ihrer Staatsverfassung ausspricht, anerkannt. Wenn Fourier Phalangen und Phalansterien *)

---

*) Phalange ist eine Anzahl von 1800—2000 Personen, die zusammen ein Ganzes ausmachen. Sie soll nicht zu klein sein, um für alle Industriezweige Liebhaber d. h. Arbeiter zu finden, und nicht zu groß, um sich noch als ein Ganzes übersehen zu lassen. — Die Phalange soll einen Landstrich bewohnen von ungefähr einer Quadratmeile, und darin ein großes, gemeinschaftliches Gebäude, das Phalansterium, errichtet werden, in welchem Alle Theilnehmer der Phalange ihre Wohnung haben. — Es gab bisher ein Organ des Fourierismus, welches zweimal wöchentlich erschien unter dem Titel: la démocratie pacifique, aber sich jetzt zu einem Tageblatt unter dem Namen „la phalange" umgewandelt hat. Die Tendenz ist: gesellschaftlicher Fortschritt ohne Revolutionen, allgemeiner Wohlstand, Verwirklichung der Ordnung, der Gerechtigkeit und Freiheit, Organisation der Industrie, freiwillige Verbrüderung der Capitalien, der Arbeit und des Talents.

errichten will, große Gebäude zur gemeinschaftlichen Wohnung einer bestimmten Anzahl Menschen auf einer Quadratmeile, deren Arbeit von einer Generalverwaltung beaufsichtigt, und von der auch der Ertrag eingenommen und die Arbeitenden belohnt werden sollen, so hat auch R. Owen dieselben Mittel, dieselben Principien. Beide kommen auch darin überein, daß der Krieg aufhören und ein ewiger Frieden eintreten soll. — Wenn wir die socialistischen Bewegungen Frankreichs als Resultat der französischen Revolution zu erkennen haben, so müssen wir die socialistischen Bewegungen Englands als Resultat der englischen Revolution betrachten. Beide Revolutionen sind aber, wie nach ihren Ausgangspunkten, so nach ihren Endpunkten verschieden, indem diese religiös-politisch, jene rein politisch ist, so daß die englische Revolution in der Mitte steht zwischen der Reformation und der französischen Revolution. Die erstere hat die englischen Bürger vor dem Rechte gleichgestellt und die Heiligkeit der Person anerkannt, jedoch in politischer Beziehung die Ungleichheit bestehen lassen und die Vertretung nach Ständen eingerichtet und erhalten, wie denn überhaupt die Engländer das Volk der Besonderheit des Begriffs in Hinsicht der Verwirklichung der politischen Idee sind. Die französische Revolution hat erst den Staat aufgelöst, und nachdem er in die privatrechtliche Sphäre übertragen und als Vertrag bestimmt worden war, alle Bürger für gleich und befugt zu politischen Rechten und alle Menschen für Freie und Brüder erklärt. Hier wurde der Staat in das Recht des Einzelnen aufgelöst, dort der Staat erhalten als das Substanzielle des Einzelnen, und nur vor dem Rechte Alle emancipirt und zu Personen gemacht. Die socialistischen Richtungen Englands können daher nicht, ohne den Boden zu verlieren, den Staat in die bürgerliche Gesellschaft auflösen, wie die Franzosen, sondern lassen ihn als das Allgemeine neben den socialen Bestrebungen stehen. Die Indifferenz gegen den Staat und dessen inneres und äußeres Leben ist bei den englischen Arbeitsvereinen noch nicht eingetreten, und wird vielleicht auch niemals eintreten, wie sie bei den Arbeitern in Frankreich erscheint. Ihre Bewegungen sind allerdings auf Verbesserung ihrer materiellen Lage, die zum größten Theil eine sehr traurige ist, gerichtet.

Tritt aber zu der großen Armuth die daraus so leicht entstehende Empfindung des erlittenen Unrechts, die innere Empörung gegen die Gesellschaft hinzu, wie sich Spuren davon schon in den Arbeiterunruhen 1842 deutlich gezeigt haben, so möchte auch England seine politische Existenz durch seinen zahlreichen Pöbel gefährdet sehen. Bis jetzt ist ihnen das Wohl des Einzelnen noch nicht Zweck, sondern der Einzelne, insofern er politische Rechte genießen soll; wovon man wahrscheinlich auch eine Verbesserung des materiellen Zustandes erwartet. Dies zeigt deutlich die Adresse, welche der Arbeiterverein zu London der Königin Victoria durch Lord Russell überreichen ließ, worin jener auf Erweiterung des Wahlrechtes dringt. Sie lautet: „Als Menschen, die ihre politischen und gesellschaftlichen Rechte zu genießen wünschen und alle unnützen Namen, Formen und Ceremonien hinweglassend, erklären wir Ew. Majestät, daß wir in der Erfüllung unserer Pflichten und in dem heißen Verlangen, unser Vaterland sich auf den höchsten Gipfel des Glückes und der Wohlfahrt erheben zu sehen, Niemandem nachstehen. Um so mehr sehen wir uns veranlaßt, die Aufmerksamkeit Ew. Majestät auf die gegenwärtige Lage des Volkes zu lenken. Das Land, dessen Geschick Sie zu lenken berufen sind, gehört durch die Thätigkeit seiner Bewohner zu denjenigen Ländern, in welchen Ueberfluß und Reichthum herrschen; und wenn alle seine Hülfsmittel weise entfaltet und gerecht vertheilt wären, könnten alle Bewohner desselben eine behagliche und glückliche Existenz haben. Aber in Folge ungeheurer Anomalien, die aus der Einrichtung der Gesellschaft hervorgehen, in Folge der Verdorbenheit der Regierung und der mangelhaften Erziehung der Menschheit, ist es nur zu wahr, daß die Masse des Volkes Sklave ist von der Geburt bis zum Tode; daß Tausende von Unglücklichen der Nahrung ermangeln oder sie sich nur sehr ungenügend zu verschaffen im Stande sind, da sie weder Zeit noch Mittel haben, ihren Geist zu bilden und sich Kenntnisse zu erwerben, und nicht selten durch die zwingende Macht ihrer unglücklichen Lage die Opfer der Unmäßigkeit oder des Verbrechens werden. Nur damit eine geringe Anzahl der Bevorrechteten sich in dem Besitz von Macht, Reichthum und Ueberfluß erhielte, haben sie stets das Volk in Unwissenheit zu halten und zu täuschen gesucht, haben

sie es ihren Lastern unterworfen und seine Leiden genährt. Daher die Einführung von Privilegien und Unterscheidungen, daher ihr Verlangen, in ihrem engen Kreise alle Gewalten, gesetzgebende und ausübende, alle Reichthümer der Kirche und des Staates, Stellen und Vortheile zu vereinigen, mittelst deren sie täuschen, schrecken, verführen und so ihre despotische Herrschaft fortsetzen können. Aus dieser verderblichen Quelle ist die unglückliche Lage der arbeitenden Klassen in England entsprungen, wie der größte Theil der Laster und Verbrechen, die aus Armuth und Unwissenheit hervorgehen. Whigs und Tories sind nur verschiedene Namen derselben ausschließenden Interessen, welche mehrere Jahre das Königthum zu ihrem Werkzeuge gemacht haben. Je nachdem die eine oder die andere Partei das Uebergewicht erhielt, war der Thron genöthigt, ihrer Taktik zu folgen, deren sie sich nur bedienten, um ihre ungerechten Schritte zu rechtfertigen. Diese Parteien werden fortfahren, den Thron Ew. Majestät zu umgeben, und alle List anwenden, um Sie von Ihrem Volke zu trennen. Sie werden Ew. Majestät falsche Begriffe über den Beruf des Königthums einzuflößen, sie werden Sie zu überreden suchen, daß Sie unerbittlich sein müssen, und die Nothwendigkeit darthun, Mißbräuche aufrecht zu erhalten, die ihnen ein Leben in Ueberfluß und Luxus gewähren. Wir hoffen aber, daß Ew. Majestät von dem Wege einer gerechten und billigen Politik durch Parteien nicht sich abbringen lassen wird, die sich durch Mißbräuche bereichern und auf Kosten mehrerer Millionen Unterthanen leben. Wir wollen Ew. Majestät ehrfurchtsvoll bemerken, daß es nicht recht ist, daß von einer Bevölkerung von 23 Millionen blos 800,000 das Recht besitzen, Abgeordnete ins Parlament zu wählen; denn eine so beschränkte Anzahl von Wählern setzt den größten Theil von ihnen der Gefahr aus, sich von den Reichen bestechen oder einschüchtern zu lassen. Die Gerechtigkeit fordert im Gegentheil, daß die politischen Rechte denen zugestanden werden, deren Industrie das Land aufrecht erhält und beschützt. Ist es nicht eine schreiende Ungerechtigkeit, daß die Angelegenheiten eines großen Volkes zwei Parteien anvertraut sind, die sich beide dem Wohl des Volkes und den Fortschritten der Wissenschaft widersetzen? Ist es nicht eben so ungerecht als grausam, daß unsere katholischen Brüder eine Kirche mit unterhalten müssen, deren Lehren sie

nicht theilen und deren Luxus und Verschwendung sie verabscheuen? Es ist gewiß, daß die Bedrückungen, welchen unsere irländischen Brüder von Seiten der Whigs und Tories so lange ausgesetzt gewesen sind, das schrecklichste Elend unter ihnen hervorgebracht und fortgepflanzt haben, und daß ein solcher Zustand der Dinge die Anwendung eines Radikalmittels erforderlich macht. Die Armuth und Unwissenheit, welche im größten Theile des Königreichs herrschen, erheischen eine schleunige Abhülfe, die man nur von einem Parlamente hoffen kann, welches von den vernünftigsten und ehrenhaftesten Leuten jeder Klasse gewählt ist, um alle Interessen zu vereinigen und alle Rechte zu schützen. Um diese wesentlichen Verbesserungen zu bewerkstelligen, darf Ew. Majestät nicht glauben, daß ein Whig- oder Toryministerium für die Ruhe und Sicherheit des Landes unumgänglich nöthig sei; Ew. Majestät muß im Gegentheil in Ihren Rath Männer berufen, die von dem Wunsche beseelt sind, der Masse des Volkes die Gleichheit der politischen Rechte zu bewilligen und nützliche Kenntnisse zu verbreiten. Unsere Bitte nun, die wir Ew. Majestät zu Füßen legen, geht dahin, daß Sie geruhen mögen, als wesentlichen Schritt einer Reform, von Ihrem Ministerium eine Bill entwerfen zu lassen, welche das Wahlrecht auf die ganze erwachsene Bevölkerung des Königreiches ausdehnt, mit Ausnahme solcher Menschen, die wegen Verbrechen verurtheilt oder ihrer Vernunft beraubt sind: dann wird die Stimme der Massen Ew. Majestät segnen, ihre Arme werden Sie gegen die Parteiungen im Innern und gegen die fremden Herrscher schützen, und Ihr Name wird von der Nachwelt gefeiert werden, weil Sie zuerst es wagten, die Vorurtheile des Hofes unter die Füße zu treten und nur die Eingebungen der Gerechtigkeit und Billigkeit zu hören." — Wir wollen nun versuchen, die Entstehung des Socialismus und Communismus, so wie ihre Dialectik im Zusammenhange darzustellen.

Man könnte meinen, der Socialismus und Communismus unserer Tage wäre nichts Neues; denn die Forderung der Gleichheit des Eigenthums (obwohl diese die socialen Theorien nicht genau charakterisirt) wäre schon alt. Es habe schon in Sparta etwas Aehnliches gegeben, Plato habe sie in der Republik gelehrt, und Licinius und die Gracchen hätten ebenfalls in Rom ein

communistisches Streben gezeigt. Noch mehr sei dies Streben in dem Bauernkriege und bei Thomas Münzer bemerkbar gewesen. Arme und Reiche habe es von jeher in der Welt gegeben, und die Armen hätten stets Gleichheit mit jenen erstrebt. In seiner jetzigen Form ist er aber ein Product unserer Zeit. — Eine einfache Reflexion reicht hin, die Gleichheit des Eigenthums als der menschlichen Natur nicht gemäß zu erkennen. Gesetzt, das Eigenthum wäre in dem Augenblicke gleich vertheilt, so würde es in demselben Augenblicke wieder ungleich sein. Der Eine hält das Eigenthum an sich, und spart; der Andere entäußert sich desselben, verschenkt, braucht mehr, als der Andere; der nothwendige Erwerb, welchen das Leben erfordert, der einfache Tausch und Verkauf hat sofort die Ungleichheit zur Folge. Man hat bisher die zu große Steigerung derselben durch die Armenpflege abzuhelfen gesucht, aber dieselbe reicht für die Forderung des Socialismus und Communismus nicht aus: Gegenstand der Armenpflege sind alte, schwache, kranke Personen, die nicht mehr arbeiten können; Gegenstand des Communismus sind dagegen Arbeiter, welche dahin streben, sich durch den Besitz ihrer Arbeitskraft von den Besitzern unabhängig zu machen, und einen ihren Fähigkeiten und Arbeiten gemäßen Lohn zu erzielen. Ja ihr Streben und Ideal ist, daß das Leben sich in diesem Sinne organisiren soll. Das persönliche Eigenthum soll ganz aufhören, es wird als ein Privilegium, als ein Vorrecht angesehen. Das Eigenthum soll gemeinsam sein, jeder soll sich seinen Theil von demselben erarbeiten. Reiche Leute, die nichts thun, sondern blos genießen, soll es nicht mehr geben. Da nun der Staat das persönliche Eigenthum schützt, ist der Communismus gegen den Staat gerichtet. Er will die bürgerliche Gesellschaft auf Kosten des politischen Staates, im communistischen Sinne geltend machen. Der Socialismus und Communismus hängt mit der Entwickelung der freien Persönlichkeit zusammen, und insofern ist das Proletariat unserer Tage ein Product jener Entwickelung, damit unserer Zeit und unseres gesellschaftlichen Zustandes, besonders der Civilisation und Industrie. Es kann allein nur aus dieser begriffen werden, und daraus folgt von selbst, daß es keine zufällige Erscheinung ist, sondern mit unsern Zuständen im Zusammenhange seine theilweise Berechtigung hat. Der Com-

munismus als solcher ist eine Abstraction und wenig zu beachten, aber der Grund desselben, die Massenarmuth, ist nicht so leicht zu beseitigen; er ist insofern ein Element, welches fordert, in die weitere Entwickelung des politischen Lebens aufgenommen und mit demselben vermittelt zu werden.

Die socialen und communistischen Theorien gehen alle von dem Menschen als Person aus, und da die Menschen in Beziehung auf das Recht Personen und vor demselben einander gleich sind, bleiben sie in der abstracten Rechtssphäre stehen, und machen die égalité zum Princip. Der Mensch ist als Willenssubject Person, oder das Subject der Verwirklichung der Freiheit, welche der Wille ist. Er ist nicht unmittelbar Person, sondern soll sich zur Person machen; er als Wille kann daher nichts Anderes wollen, als sich selbst, d. h. nur Freiheit. So bestimmt er sich selbst und macht sich zu dem, was er an sich ist. Wenn nun der Mensch nur insofern Person ist, als er sich zur Person macht, dies aber seine Aufgabe ist, so fragt es sich, wie und auf welche Weise wird und ist der Mensch Person? Erst dadurch, daß er frei wird, dadurch, daß er die Person und die Freiheit will und respectirt. Ich werde Person, wenn ich die Persönlichkeit des Andern anerkenne und als solche achte: dies ist aber noch eine negative Bestimmung. Ich muß auch auf positive Weise meine Freiheit zeigen und mich als Macht beweisen, und zwar kann dies nur geschehen über Dinge und Sachen, denn der Wille beweist sich nur als Freiheit durch Aufhebung der Natürlichkeit, über die ich Herr werden kann. Mein Wille tritt also in ein Verhältniß zu Sachen, und zwar so, daß jener das Mächtigere, das Bestimmende ist, diese dagegen unselbstständig, ohnmächtig sind. Indem sich mein Wille in Sachen legt, bethätigt sich meine Freiheit, und dadurch werde ich Person. In etwas Anderes kann sich mein Wille nicht legen; denn will er sich an Personen bethätigen, so bin ich selbst nicht Person und frei, sondern Herr über Sklaven. Indem sich mein Wille in Sachen legt, nehme ich Besitz von ihnen, und so ist die Besitznahme der erste Act, in der sich meine Persönlichkeit zeigt, und in der ich Person werde. Das in Besitz Genommene ist mein eigen, oder Eigenthum, und da wir hier das Werden der Person betrachten, so ist dieses Eigenthum seiner ganzen Natur nach nur Privateigen-

thum, persönliches Eigenthum. Die Besitznahme geschieht nun durch Occupation, dadurch, daß ich eine Sache unmittelbar ergreife und den Willen habe, sie zu behalten, und da Vieles von der Art ist, daß es sich nicht ergreifen läßt, durch Bezeichnung des in Besitz Genommenen, durch Umbildung oder Formation. Ist dies geschehen, so ist die Sache mein Eigenthum. Dinge daher, die schon Eigenthum sind, kann ich nicht in Besitz nehmen; denn einmal ist die Besitznahme nur anfangendes Eigenthum: daher steht sie tiefer als das Eigenthum oder die vollendete Besitznahme; und dann verletze ich dadurch Personen und erreiche meinen Zweck nicht, werde selbst nicht Person. Das Eigenthum ist das Dasein der Freiheit, der Persönlichkeit, die Verletzung desselben ist Verletzung dieser, also Dasein meiner Unfreiheit, meiner Unpersönlichkeit. In civilisirten Ländern kommt die Besitznahme durch Occupation in der damit zusammenhängenden Bezeichnung nicht mehr vor, es ist schon Alles occupirt, was occupirt werden kann, es ist schon Alles Eigenthum; deshalb kommt es wohl vor, daß Menschen nach weniger civilisirten, nicht stark bevölkerten Ländern gehen, um dort Land zu occupiren, sich Eigenthum zu erwerben. Wenn nun die Occupation vollendet ist, wie dann, was sollen die Menschen thun, die noch geboren werden? Die Möglichkeit, Person zu werden, ist ihnen noch nicht abgeschnitten. Der Eigenthümer hat diese Sache, dieses Stück Feld, dieses Stück Wald. Ist es nun genug, daß er es besitzt, um Person zu sein? Ist diese Aufgabe schon vollbracht? Keineswegs. Dazu muß er auch der Sache den Stempel seiner Persönlichkeit aufdrücken, die Sache muß von derselben Zeugniß geben. Dies geschieht durch Umbildung der Sache; daher darf was das Dasein meiner Person beweisen soll, nicht unmittelbar bleiben. Ich mache also etwas aus der Sache, und zwar das, was meinem Werden zur Person dient. Ich muß ferner die Sache so umformen, daß mein Eigenthum größer werde. Das geschieht dadurch, daß ich sie für das Bedürfniß Anderer brauchbar mache. Diese bedienen sich nicht der Dinge in ihrer Unmittelbarkeit, sondern der künstlich bereiteten. Aus der Brauchbarkeit für Andere bestimmt sich der Werth der Sache; der Werth aber in seiner abstracten Weise ist das Geld. Wenn daher Andere ihre Bedürfnisse befriedigen wollen von meinen Sachen, so

bezahlen sie mir den Werth der Sachen nach ihrer Brauchbarkeit. So erhöhe ich meine Freiheit; denn nun, indem ich den Werth der Sachen bezahlt erhalte, ist mir im Gelde der Werth aller Sachen gegeben. Wer viel Geld hat, der hat viel Sachen. So wie die Dinge unmittelbar waren, waren sie nichts werth, denn ihr Werth ließ sich nicht bestimmen, da sie unbrauchbar waren. Jetzt erhalten meine Sachen Werth, also bin ich in meinem Werden zur Person vorwärts gekommen. — Es findet Gegenseitigkeit statt, so daß, wie sich die eine Seite des Verhältnisses ändert, auch die andere sich ändern muß. Der Mensch will seine Bedürfnisse befriedigen, dazu bedarf er der Anderen, und so tritt eine Beziehung auf das Allgemeine ein. Indem er sich befriedigt, macht er die Anderen zum Mittel seines Genusses, aber diese machen ihn selbst wieder zu ihrem Mittel. Um der Anderen willen soll der Mensch handeln, so handeln die Anderen für ihn. Thut er das nicht, so thun es die Anderen auch nicht. Arbeitet er zum Besten der Anderen, so arbeiten diese zu seinem Besten. Entzieht er den Anderen Güter zu seinem Besten, so sind die Anderen auch berechtigt, ihm seine Güter zu entziehen zu ihrem Besten. Ueberdies sind diese die Mehrzahl und daher mehr berechtigt, als jener, denn als Mehrzahl müssen sie auch mehr Theil haben an den allgemeinen Gütern, als ein Einzelner.

Diejenigen Personen, welchen nichts zur Occupation übrig blieb, sollen aber ebenfalls Personen werden, dies können sie nur durch Eigenthum; zu occupiren ist nichts da, also, scheint es, können sie nicht Personen werden. Das erste wird sein müssen, daß sie zu den Eigenthümern gehen, und sie um Abtretung eines Theiles desselben ansprechen. Der Eigenthümer gesteht das zu; aber da er die Sorge für seine Person hat, die außer Acht gelassen wird, wenn er Eigenthum unbedingt abtritt, so kann das Abtreten des Eigenthums nur mit Bedingung geschehen, also daß der Abtretende gewisse Dienstleistungen als Aequivalent für das Abzutretende fordert, doch nicht so, daß er an die Person des Andern einen Anspruch begehrt, denn dadurch verletzt er ja die Person und ist selbst nicht Person; so entsteht das Verhältniß nicht der Sklaverei, sondern der Dienstschaft. Oder er gesteht es nicht zu; so behält doch der Bittende seine Ansprüche auf Persönlichkeit. Er muß sich auf eine andere Art Eigenthum erwerben.

Durch gewaltsame Wegnahme, — unmöglich, weil er dadurch von vorn herein aufgiebt, was er erlangen will, die Persönlichkeit. Aber während jenes freiwillige Abtreten von Eigenthum die unmittelbare Art der Eigenthumserwerbung ist, so ist doch die Eigenthumserwerbung auch noch Formation. Also der Nichteigenthümer kann durch Formation Eigenthümer werden. Was soll er aber formiren? doch nur des Andern Eigenthum. Er wird also Arbeiter des Eigenthümers und macht die Dinge für den Genuß und das Bedürfniß brauchbar. Nun hat der Mensch, angehend die Person, dreierlei zu fordern. Erstens die Bedingung der Persönlichkeit, das Leben. Zweitens die Ausbildung zum intelligenten Subject. Drittens das thatsächliche Dasein der Persönlichkeit, das Eigenthum. Also dem Arbeiter muß durch seine Arbeit so viel gewährt werden, daß er sein Leben erhalten und intelligent werden kann, daß er in den Stand gesetzt wird, sich Eigenthum erwerben zu können. Die Mittel dazu erhält er im Gelde, den Werth der Arbeit; ein Theil wird zum Lebensunterhalt verbraucht, ein Theil für Bildung ausgegeben, ein Theil zurückgelegt, gespart, um mit diesem abstracten Werthe aller Sachen auch die Grundlage der Persönlichkeit zu gewinnen, das Eigenthum.

Wie ist es nun mit dem Besitzer, der sein Eigenthum fabriciren läßt; hat er nicht damit das Mittel aus der Hand gegeben, seine Persönlichkeit zu erhöhen? Mit Nichten. Dadurch, daß er mit Hülfe Anderer dem Bedürfniß der Menschen gemäß fabricirt und viel fabricirt, erhalten seine Fabrikate größern Werth, und durch ihre Menge erlangt er selbst größern Gewinn. Dadurch wird er als Person erhöht. Die Arbeiter erhalten hohen Lohn, und werden dadurch eher in den Stand gesetzt, Eigenthümer zu werden. — Die Bedürfnisse der Menschen sind aber mannigfach und zufällig: also muß sich nach dieser Zufälligkeit der Fabrikant richten. Was verlangt wird, muß er liefern, und wie es verlangt wird: das zu thun ist seine Pflicht gegen sich selbst. Aber hier gerathen die Personen in Conflict. Es giebt viele Fabrikanten, die dasselbe bereiten, und den Gewinn auf gleiche Weise suchen. Die Menschen, welche ihre Fabrikate kaufen sollen, haben aber auch Pflichten gegen sich als Personen, sie müssen auf Erwerbung von Eigenthum be-

dacht sein nach ihren Bedürfnissen. Wie geschieht dies? Indem sie kaufen, wo dasselbe wohlfeil zu bekommen ist; denn so verlieren sie nichts, und wo nichts verloren wird, wird gewonnen. Die Menschen als Personen werden nur das Wohlfeile kaufen, weil es ihre Pflicht ist, zu sparen. Ob es nun der Fabrikant wohlfeil geben kann, hängt von äußeren Umständen ab, ob die zufällige Lage seiner Fabrik, die Verhältnisse, die leichte Herbeischaffung der erforderlichen Mittel es möglich machen. So z. B. wird ein Eisenhüttenwerk, das auf Steinkohlen- und Eisensteinlagern erbaut ist, das Eisen billiger geben können, und doch denselben Gewinn machen können als eines, das jene Mittel weit für die Fabrication herbeizuschaffen hat. Bei dem Letzteren wird man also nicht kaufen: dadurch wird sein Eigenthum verringert und jenes vermehrt. Fabrikanten jener Art werden daher auch ihren Arbeitern nur einen geringeren Lohn bieten können. Was thun die Arbeiter nun nach der Pflicht der Person gegen sich selbst? Sie gehen dorthin, wo sie höhern Lohn erwarten dürfen. Dadurch kommt dieser Fabrikant vollends zurück, und geht zu Grunde. Wie ist es aber nun mit den Arbeitern? werden und können ihre Hoffnungen erfüllt werden? In den Händen einiger Wenigen, die durch Umstände begünstigt sind, häuft sich das Capital an. Diese Capitalien treten nun selbst wieder in Kampf mit einander. Die Sicherheit ihrer Capitalien hängt ab von der Zufälligkeit des Bedürfnisses, von dem regelmäßigen Absatz auf fremden Märkten, von dem Geschmack des Publikums, der bald dieser bald jener ist. Sobald sich das Alles ändert, steht der Capitalist in Gefahr, sein Capital zu verlieren, und Schaden an seiner Person zu leiden. Die Zufälligkeit bedingt hier also das Nothwendige, das Aeußere das Innere, die Consumtion die Production und Fabrication, also die Person. Was thut nun der Capitalist, und was muß er als Person thun? Er sucht den Schaden so viel als möglich auszugleichen, und das ist nur möglich, wenn er die Dinge noch wohlfeiler fabricirt. Der Werth der Sachen kann nur noch vermindert werden, wenn der Werth der Fabrication vermindert wird: also muß er den Arbeitern am Lohne abrechnen. Diese werden dadurch gehindert in ihrem Streben zur Person, aber immer ist es noch möglich, daß sie sparen, obgleich wenig; die Möglichkeit, Eigenthum, wenn auch spät,

zu erwerben, ist ihnen noch immer gegeben. Aber da ein Volk mit dem andern in Verbindung steht, so ist der Schauplatz der commerciellen Thätigkeit groß, und der jedesmalige Handels- und Fabrikzustand hängt von dem Verhältniß zu den auswärtigen Völkern ab. Es können daher sehr viele Fabrikanten falliren im Inlande. Dadurch werden eine Masse Arbeiter brodlos, und die nicht Fallirenden bieten ihnen einen so geringen Lohn, daß sie nur das Leben fristen können, und nichts erübrigen. So sind sie in ihrer Persönlichkeit gebrochen und vernichtet, es ist ihnen nicht möglich Person zu werden, da sie sich nicht bilden können, da sie nie zu Eigenthum gelangen können. — Das Streben nach Persönlichkeit endigt also damit, daß Einige Besitzer, Andere Nichtbesitzer sind, Einige Personen und Andere nicht. An diesem allgemeinen Gute der Persönlichkeit hat aber Jeder Antheil. Eigenthum soll er nicht verletzen, sonst ist er nicht Person, — auf keine andere Art kann er Eigenthum erlangen, also nicht Person werden und sein. Es stellt sich also hier der Widerspruch heraus, daß der Besitz der Feind der Person ist, dieselbe vernichtet, und doch der Besitz die Grundlage der Persönlichkeit sein soll, die einzige reale Art und Weise, Person zu sein. Persönliches Eigenthum und die Idee der Persönlichkeit stehen sich entgegen. Jenes vernichtet diese, die Idee der Persönlichkeit soll aber bestehen, sie besteht nur, indem Personen werden, und das soll wieder nur durch persönliches Eigenthum geschehen. Wenn nun das persönliche Eigenthum gilt, haben wir gesehen, fällt die Idee der Persönlichkeit hinweg. Also ist diese unwahr: das persönliche Eigenthum muß gelten. Wenn das persönliche Eigenthum gelten soll, und nicht die Idee der Persönlichkeit, so drängt sich diese doch wieder auf, da das persönliche Eigenthum ja selbst nur das Dasein der Idee der Persönlichkeit, also eine endliche, nicht ausreichende Form für dieselbe ist, wodurch die Idee der Persönlichkeit beschränkt wird. Was ist nun zu erhalten, die Idee der Persönlichkeit ohne das persönliche Eigenthum, oder das persönliche Eigenthum ohne die Idee der Persönlichkeit? Es ergiebt sich, daß diese ein unveräußerliches Recht des Menschen ist, die Bedingung seiner Freiheit. Alle Menschen sind ihrer Anlage nach frei, alle haben daher gleiches Recht auf die Freiheit, wie auf das sich selbst Freimachen, das Personsein: also muß die Idee

der Persönlichkeit bestehen, das persönliche Eigenthum fallen. Dieses sich selbst Freimachen wird begründet durch die Erziehung, dadurch, daß der Mensch intelligentes Subject wird, alle müssen daher gleich erzogen werden. Der Besitz giebt den Besitzern Mittel zur Bildung und Erziehung, die Nichtbesitzer haben keine, sie können daher auch nicht frei, auch nicht Personen werden. Einige werden daher erzogen und frei, andere nicht. Das soll nicht sein, da alle Menschen gleich sind; es träte ein Abhängigkeitsverhältniß zwischen den Menschen ein, eine Ungleichheit käme in die seinsollende Gleichheit. Sollen daher wirklich alle Menschen gleich sein und die Idee der Persönlichkeit realisirt werden, so muß die Persönlichkeit des Besitzes aufgehoben werden: die Unpersönlichkeit des Besitzes muß eintreten, damit die Idee der Persönlichkeit verwirklicht werden könne. Durch den Besitz allein sind auch die Mittel für Bildung und Erziehung zu beschaffen. Nur wenn der persönliche Besitz aufgehoben wird, ist die wahre Persönlichkeit Aller möglich. Jetzt besteht jene, wir sehen daher diese nicht. Soll diese bestehen so muß Alles über den Haufen geworfen werden, damit sie erscheine. Das persönliche Eigenthum fällt weg, und die Unpersönlichkeit desselben tritt ein: das Eigenthum muß allgemeines Eigenthum sein, wie die Idee der Persönlichkeit allgemein ist. Es ergeht also jetzt an jeden nicht die Forderung: sei Person und respectire die Person, sondern: respectire die Idee der Persönlichkeit, so nimmst du an ihr Theil. Dieser Zustand ist communistisch der eigentliche Begriff des peuple in Frankreich. Darin liegt die Berechtigung des Communismus. Jenes Princip finden wir, trotz alles Verworrenen, Unbestimmten und Unklaren hinsichtlich der Bestimmung der Aufgabe und deren Verwirklichung, doch in Cabets Katechismus und bei allen communistischen Parteien, den Reformistes, Egalitaires, und den Icaristes. Diejenigen, welche persönliches Eigenthum haben, und zwar zum Nachtheil Anderer als Personen, sollen es aufgeben, denn nur so respectiren sie Andere als Personen und sind selbst Personen, sie sollen nur dieses unveräußerliche, ewige Recht, die Idee der Persönlichkeit, respectiren, um an ihr Theil zu haben. Würde der gegenwärtige Zustand nur so verändert, daß Alle Eigenthum erhielten, so würde bei den Nachkommen doch derselbe Uebelstand sich wieder herausstellen. Für immer und

ewige Zeiten muß das persönliche Eigenthum wegfallen und allgemeines Eigenthum sein, denn nur so können zu allen Zeiten alle Menschen daran Theil haben. Nach Bazard ist das Privat- und Erbrecht eine Unsittlichkeit, streitend mit der Unmittelbarkeit der Personen, oder es ist ein Recht, das nur für Einzelne gilt, und die Anderen aus den Augen verliert. Durch das Erbrecht bleibt das Eigenthum immer Eigenthum eines Einzelnen oder einer Familie, und die Anderen nehmen nicht daran Theil. Es ist aber der wesentliche und natürliche Trieb der Familie, sich zu erhalten; der Stifter einer Familie, der Vater, sorgt zunächst für dieselbe. Daher ist sein Streben auf die Zukunft gerichtet zum Vortheil der Familie, wodurch er aber Andern die Güter, die ihnen eben so gut zukommen, egoistisch entzieht; denn es ist ganz gleich, ob der Mensch für sich spart oder für die Familie; er hat ja die Idee, daß er in dieser fortlebe, und indem er für die Familie spart, spart er mittelbar nur für sich, er ist Egoist. Die Bestimmung des Menschen ist die Arbeit, wodurch er Person wird. Aber ererbt der Sohn Geld, so braucht er nicht zu arbeiten. Es entsteht eine Gesellschaft von Faullenzern und Arbeitern. Jedenfalls wird aber immer, mag es nun geschehen auf welche Art und aus welchen Gründen es wolle, die übrige Gesellschaft durch das Erbrecht verkürzt. Aus diesem Grunde muß alles Erbrecht aufhören; es muß aber auch die Familie aufgelöst werden. Eigenthum gab die Mittel zur Bildung, zum Werden des intelligenten Subjects. In der Familie sucht der Vater viel zu erwerben, um seine Kinder etwas lernen zu lassen, um sie einsichtiger und verständiger zu machen. Dadurch werden Andere beeinträchtigt; indem jene intelligenter werden, übersehen sie diese, und bringen es weiter als diese, erwerben sich daher mehr Ehre, Reichthum und Ansehen. Die Erziehung der Kinder muß daher eine gleiche sein. Früher konnten die Menschen nicht in die Ehe treten, wenn sie nicht Vermögen hatten. Es kann aber jetzt jeder in die Ehe treten, er hat die Pflicht und die Sorgen nicht, die Kinder zu erhalten und zu erziehen, denn die Kinder nehmen am allgemeinen Eigenthum Theil. Allein es ist sehr wesentlich, daß die Kinder in den ersten Lebensjahren unter unmittelbarer Aufsicht ihrer Eltern erzogen werden; wenn die Kinder aber bei den

Eltern bleiben, so erhalten sie eine ungleiche Erziehung. Besonders ist es die Mutter, welche den ersten Keim der Entwickelung legt, ihre Empfindung dem Kinde mittheilt. Ihre Empfindung darf daher keine individuelle sein, sonst wird das Kind nicht dem vorhandenen Zustande gemäß erzogen, sondern muß eine allgemeine, von der Idee der Persönlichkeit ausgehende sein. Um dies zu können, muß das Weib eben so an dieser Theil haben in der allgemeinsten Beziehung, sie soll, so will Enfantin, das freie, das emancipirte Weib sein. Uebrigens ist sie ja Mensch, und alle Menschen sind gleich und gleichberechtigt. Also darf sie nicht im Hause blos thätig sein für die Familie, sondern für die Gesellschaft. Mann und Weib sind beide von gleicher Berechtigung, es findet keine Unterordnung, sondern nur Gleichheit statt in jeder Beziehung. Wenn der Mann die Verpflichtung hat, für die Gesellschaft zu arbeiten, so will Enfantin, soll auch das Weib nicht nur das Recht, sondern auch die Verpflichtung haben, es zu thun. — Dadurch werden Mann und Weib, statt Glieder eines Ganzen, zu bloßen Individuen herabgesetzt. Auch die Ehe hat so den Zusammenhalt verloren, indem die Einheit von Mann und Weib aufgehoben, die Familie aufgelöst wird. Dies ist der Communismus in seinen extremsten Consequenzen.

Acht und dreißigste Vorlesung.

Communismus der deutschen Arbeiter in der Schweiz. — Weitling. — Garantien der Harmonie und Freiheit. — Evangelium des armen Sünders. — Communistische Vereine. — Persönliche Verbindungen. — Communistische Literatur. — Herwegh. — Gutzkow. — Heß. — Ruge. — Ein und zwanzig Bogen aus der Schweiz. — Deren Parallele zwischen den französischen Communisten und den deutschen Philosophen. — Organisation der Arbeit. — Bazard. — Olinde Rodrigues. — Desorganisation derselben. — Fourier. — Victor Considerant. — Widerlegung des Communismus durch ihn selbst. —

Wir haben schon bemerkt, daß man auch bereits in Deutschland von Communismus redet. Es giebt wirklich einen Communismus in der Schweiz; **Dr.** Bluntschli hat dessen actenmäßige Darstellung herausgegeben. Er charakterisirt darin kurz das Princip dieses Communismus und die Tendenzen desselben. Er bezeichnet auch die Mittel, deren sich die Communisten bedienen wollten; ferner ihre Vereine, ihre persönlichen Verbindungen, ihre mündliche und schriftliche Propaganda. Man sieht daraus, daß die communistischen Principien dieser deutschen Arbeiter in der Schweiz von denen der französischen Communisten des Jahrs 1839 ausgehen, welche in Paris das **hôtel de ville** einnahmen, damals ganz Paris in Allarm setzten, aber nicht durchdrangen. Diese Grundsätze sind folgende: alle Menschen sind gleich, und haben daher von Natur gleiche Rechte; diese Rechtsgleichheit gilt nicht blos in politischen Dingen; sie normirt nicht nur die Stellung des Menschen im Staate, sondern aus gleichem Grunde und mit gleichem Rechte soll sie in den Vermögensverhältnissen, in allen socialen Zuständen gelten. Die Natur hat jedem Menschen ein gleiches Recht auf den Genuß aller Güter gegeben, der größere Besitz der Reichen ist ein Unrecht, ein Privilegium; das Recht dagegen wäre ein gleicher gemeinsamer Genuß; es wird daher absolute Rechtsgleichheit ge-

fordert. Dies sind ungefähr die Grundgedanken des Schneidergesellen Weitling aus Magdeburg, welcher schon mehrere communistische Schriften, unter andern die „Garantien der Freiheit" herausgegeben hat. Wir sehen, die Grundgedanken sind dieselben Babeufs. Weitling beabsichtigte auf mehrfache Ermahnungen von Paris, lieber kurze Broschüren, als größere Werke zu verfassen. Eine neue auf das Volk berechnete Schrift: „Evangelium des armen Sünders*), welche er in Zürich in den Druck gegeben hatte, wurde die Veranlassung zum Einschreiten der Staatsbehörde. Weitling will, wie gesagt, jene Grundsätze Babeufs nur weiter durchführen: sein Princip ist ökonomische Rechtsgleichheit, jede Ungleichheit soll aus der Welt heraus **). Er kehrt sich deshalb gegen

*) In dieser Schrift wird Christus als Communist geschildert: keine höhere Auffassung, keine religiöse Verehrung Christi ist darin zu finden. Der Prospect enthält eine Ueberschrift, welche so lautet: „Einleitung. — Glaube. — Hoffnung. — Liebe. — Die Bibel. — Der Zimmermann und seine Brüder. — Unglaube und Zweifel. — Gleichnisse und Wortspiele. — Zeichen und Wunder. — Das Abendmahl ist ein Liebesmahl. — Jesus lehrt die Abschaffung des Eigenthums. — Jesus lehrt die Abschaffung des Geldes. — Jesus lehrt die Abschaffung der Strafen. — Das Princip der Lehre Jesu ist die Gemeinschaft der Arbeiten und Genüsse. — Das Princip Jesu ist das Princip der Freiheit und Gleichheit. — Opfer, die Jesus für die Verbreitung der Lehre der Gemeinschaft nöthig hält. — Der fehlende Jesus. — Der Umgang mit Sündern. — Jesus ziehet mit sündigen Weibern und Mädchen im Lande herum und wird von ihnen unterstützt. — Jesus verläugnet die Familie. — Jesus predigt den Krieg. — Jesus hat keinen Respect vor dem Eigenthum. — Angriffe Jesu gegen das Eigenthum." —

**) Die Aufnahme in den communistischen Verein lautet: „Wir Arbeiter sind endlich müde, für die Faullenzer zu arbeiten, in Entbehrung zu leiden, während Andere im Ueberflusse schwelgen. Wir wollen uns von den Egoisten keine drückenden Lasten mehr auflegen lassen, keine Gesetze mehr respectiren, welche die zahlreichsten und nützlichsten Menschenklassen in der Erniedrigung, Entbehrung, Verachtung und Unwissenheit erhalten, um einigen Wenigen die Mittel an die Hand zu geben, sich zu Herren dieser arbeitenden Massen zu machen. Wir wollen frei werden, und wollen, daß alle Menschen auf dem Erdenrund so frei leben, wie wir, daß keiner besser und keiner schlechter bedacht werde, wie der Andere, sondern Alle sich in die gesammten Lasten, Mühen, Freuden und Genüsse theilen, d. h. in Gemeinschaft leben. Willst du so wie wir?"

den Staat, selbst wenn er die Form der ausgedehntesten Demokratie habe, denn er erfordere stets eine gewisse Ungleichheit und Unterordnung, eine „vollkommene Gesellschaft habe keine Regierung, sondern eine Verwaltung." Er erklärt dem persönlichen Eigenthum den Krieg auf Leben und Tod, indem er dasselbe als die Quelle aller Unzufriedenheit ansieht. „Zufrieden sei nur der, der alles haben könne, was jeder Andere habe." Die Zufriedenheit ist nach ihm dadaher keine Tugend, wie man seit Beginn der Ungleichheit und Erdrückung den Menschen vorschwatze, sondern ist ein aus natürlichen Ursachen entspringendes natürliches Gefühl der Harmonie der Begierden und Fähigkeiten. Also ist Zufriedenheit das Gleichgewicht jener Begierden und Fähigkeiten und darin nähert er sich Fourier. Weitling nennt das persönliche Eigenthum ein himmelschreiendes Unrecht, er nennt die Ungleichheit die Ursache aller Mängel und Verbrechen in der Welt, und das Geld das Mittel, diese Ungleichheit zu erhalten. Alle Ungleichheit, alle bestehende Ordnung und Grenzen, Vaterland, Sprachen, religiöse Dogmen sollen als „verjährte Ueberlieferungen" aufhören. An die Stelle der Nationalität, des Vaterlandes, des Staates und der Kirche soll die Arbeitergemeinschaft treten, um jedem gleichviel Arbeit und Genuß zu gewähren. Damit wird aber nicht allein das Bedürfniß, sondern selbst die Bestimmung des Menschen auf Arbeit und Genuß beschränkt, und alles, was des Geistes ist, verleugnet. „Den Krieg gegen die Personen", sagt Weitling, „die blutige Revolution lassen wir die Politiker machen, den Krieg gegen das Eigenthum, die geistige Revolution müssen wir machen, eine Revolution thut uns Noth. Ob diese durch rein geistige Gewalt allein ausgekämpft werden, oder ob sich die rohe physische Gewalt dazu gesellen wird, das müssen wir erwarten, und jeden Falls auf beide Fälle uns vorbereiten. In den Zeiten der Ruhe laßt uns lehren, und in den Zeiten des Sturmes handeln. Sobald er daherbraust, ist keine kostbare Zeit mit nutzlosen Declamationen zu verlieren, wie damals auf Hambach, sondern rasch wie der Blitz muß gehandelt werden. Hat einmal das arme Volk das Joch satt, und will es damit enden, so soll es nicht den Personen den Krieg machen, sondern dem Eigenthum. Das ist die schwächste Seite unserer Feinde. Drückt man uns bis auf die Feder, so ist es unsere

Pflicht, sie springen zu lassen und sollte eine 20jährige fürchterliche Unordnung daraus entstehen. Jeder hilft sich wie er kann."
„Sollten wider Vermuthen die Gewaltigen, um der Verwirklichung unseres Princips entgegen zu arbeiten, uns in eine Zuchthausgemeinschaft sperren wollen, sollten sie die Association der Arbeiten und Genüsse so zu ihrem eigenen und der Reichen Vortheil*) benutzen wollen, wie sie die Gewerbsfreiheit dazu benutzt

*) In einem Schreiben, welches ein gewisser Kuhn aus Neufchatel an Weitling über dessen Garantien der Harmonie und Freiheit mittheilt, heißt es unter Anderm: „Schon manche schlaflose Nacht hat mich der Gedanke an eine freiere Zukunft gequält, aber nie konnte ich ein System finden, das Allen Gleichheit gewährte, als das der Gütergemeinschaft, und daß Jeder so viel arbeite, als der Andere, um leben zu können; so wähnte ich das communistische System, konnte aber von dem Entschlusse nicht kommen, daß dadurch der Mensch in die frühere Dummheit zurückgeführt wird, deswegen schien es mir auch nicht möglich, dasselbe einzuführen, und immer dachte ich mit Grauen an eine Revolution, weil ich dachte, Jeder wird Freiheit wollen, aber nicht wissen wie? und was? und daß am Ende die jetzige Regierung wieder den Vortheil daraus zieht, wie der Vf. im letzten Kapitel eine Revolution in Leipzig angiebt, und wegen Mangel eines Oberhaupts, d. h. Systems, die Diplomaten den Vortheil daraus gezogen. Das vorliegende System hat aber keinen Mangel, ist höchst vollkommen und kurz, und gewährt unendliche Vortheile mehr als die jetzige Regierung, weil die verschwendenden und unnützen Arbeiten, z. B. Amt-, Polizei- u. a. Sachen durch Einführung der Commerzbücher wegfallen, d. h. gewonnen werden. Es war längst mein Wunsch, ein vollkommenes Freiheitssystem kennen zu lernen, und ich war entzückt, hier eins mit solcher Genauigkeit zu treffen, daß kaum etwas zu wünschen übrig bleibt. Ich dachte mich so ganz in diese neue Einrichtung hinein, und wie angenehm muß es sein, wenn man nach 6 Arbeitsstunden Commerz- und Genußstunden hat, und wenn einer etwas Extra will, sichs nur durch Arbeitsstunden erwerben kann; wenn man Eisenbahnen, Theater, Gesangvereine besuchen kann, und wenn man in großen Salons zu mehreren 100 essen u. s. f. kann, — und wie lustig muß dieses sein, wo ein gutes Genie durch Geschicklichkeit oder eine Erfindung, sich gleich Arbeiten und Commerzstunden erwerben kann. Das ganze System habe ich los, und es ist zu wünschen, daß der größte Theil einer Bevölkerung dieses klar inne hat, damit, wenn außerordentliche Ereignisse die jetzige Regierung stürzen, Jeder sogleich weiß, was er will, damit die Diplomaten keine Zeit finden, aus der allgemeinen Verwirrung wieder ihren Nutzen zu ziehen, wie bisher immer geschah; daher bin ich ganz dafür, das Princip so viel als nur immer möglich zu

haben und noch dazu benutzen, so müssen unsere Philosophen den „fürchterlichen Brander" loslassen, der allein nur geeignet ist, die Pläne unserer Feinde unwirksam zu machen." Dieser Brander ist nichts weniger als das „stehlende Proletariat" und der „große Aufstand der Arbeiter", die Weitling vorschlägt. Einer, Namens Seiler, schreibt an ihn: „Zwei Wege werden dies beschleunigen, Industrie und bessere Schulen. Erstere frißt gleich einem Drachen alle Mittelmäßigkeiten, die Kleinmeisterei, und speit einen Bankerot nach dem andern. Und letztere steigern die Bedürfnisse zum Leben. Arme Bauern, die bis jetzt wie das Vieh lebten und sich glücklich fühlten, lassen ihre Kinder studiren oder wenigstens aufklären: das giebt Unzufriedenheit, Plätzlijagd, verzweifelte Kerle — mit einem Worte: gute Schulen arbeiten dem Communismus in die Hände. Je höher daher die Bedürfnisse steigen, desto größer die Verzweiflung; dazu thut unser Herrgott auch keine Wunder mehr, denn die Zeiten des

---

verbreiten, und das ist nothwendig, wenn eine Revolution für dieses System von Nutzen sein soll, und ich bin überzeugt, daß Jeder, der diese Einrichtung recht verwirklichen kann, dafür eingenommen sein muß, ausgenommen die, welche von der jetzigen Regierung ihren Nutzen ziehen. Dieses System im Kleinen, z. B. mit einer Stadt anzufangen, und nach und nach wachsen zu lassen, halte ich nicht für leicht möglich, und glaube, wie der Vf., daß dieses nur durch einen gewaltigen Streich geschehen kann. Die mächtigen Herren, als Könige, Kaiser, Herzoge u. s. w. haben Legionen Soldaten in ihrem Sklavendienst, und es wird, im Fall eine Revolution entsteht, schwer halten, sich diesen Gast vom Halse zu bekommen, oder gar zu gewinnen; denn der Soldat ist eine willenlose Maschine, und haut seinen eigenen Vater oder Bruder zusammen, wenn es befohlen wird, — bei ihm hängt alles vom Befehl ab, den er von seinen Vorgesetzten, vom Unteroffizier bis zum General, erhält; diese werden aber, wenn sie die sichere, wahre Ueberzeugung haben können, daß das Volk seine neuen Ideen durchführen wird, leicht für dieselben gewonnen sein, wenn sie wissen, daß sie später nicht zur Verantwortung gezogen werden können; im andern Falle wissen sie sehr gut, welche schreckliche Strafen der Untreue von ihren Fürsten ihrer warten, und sie werden sich wohl hüten, von ihrer Instruction abzustehen, und in diesem Falle hätte dies Volk gegen seinen eigenen innern Feind, weil er organisirt, mächtiger ist, als das Volk, kämpfen, und vielleicht unterliegen müssen." — Dies Raisonnement mag zur Probe dienen, wie die Schweizer Communisten ihre Ideen aussprechen und plausibel zu machen suchen.

Mannaregens sind vorüber und von der Bibel wird kein Mensch mehr satt. Nichts ist also erklärlicher, als daß sich mit dem Verschwinden der Vorurtheile die große Mehrzahl der Unzufriedenen auf ihre Unterdrücker, die wir kurzweg moralische Diebe nennen, rachedürstig stürzen werden, und wenn nicht letztere durch Concessionen bedeutende Haare fallen lassen werden, es eine Pelzwäsche giebt, die in der Geschichte noch nicht ihres Gleichen hatte." — Ein Pariser communistischer Correspondent dagegen hält Weitling seinen Irrthum vor, nämlich: in Betreff des Diebstahls und der weiblichen Gemeinschaft, denn von solchen Dingen wolle auch Cabet nichts wissen. Er habe das für eine augenblickliche Nachahmung der Proudhonschen Ideen gehalten; wenn auch nach seiner (Weitlings) Meinung die Sitte „das Stehlen zu verachten" keine Naturſitte sei, so sei sie doch für die heutige Welt eine angenommene Universalsitte, und wehe dem, der selbige direct angreifen werde. Er solle sich einmal an die Spitze einer Bande von 10,000 Halunken denken, als Abenièr oder Schinderhannes, und anfangen, im Geiste zu verheeren, und dann von seinen Helfershelfern fordern, ihren Raub auf den Altar der Vernunft und der Gerechtigkeit zu legen, um das System der Gemeinschaft beginnen zu können, — o wie werde man ihn auslachen, ihn todtschlagen, und es sich wohlschmecken lassen. O! in welchen Irrthum sei er doch gerathen, er wolle mit den Furien der Hölle das Himmelreich gründen, er solle gehen und sich schämen solch eines Gedankens. Irrthum sei seine Diebstahlstheorie als Abhülfe, während Proudhon ganz Recht habe, daß das Eigenthum etwas Gestohlnes sei. Es gebe immer ein gewisses, wenn auch beschränktes Eigenthum, auch in der schönsten Gütergemeinschaft, z. B. das Brod, welches man essen wolle, die Uhr, die man sich verdient habe, den Rock, den man trage: das alles sei in der Commune auch Eigenthum; und er (Weitling) würde schlecht zufrieden sein, wolle einer ihm das nehmen, sagend: unter Freunden müsse alles gemeinsam sein; er möge nur nicht glauben, die Sache zu fördern, wenn er in seinen Systembüchern (die Garantie sei eins) die Theorie des Stehlens des heutigen Tages durch Stehlen zu curiren lehre."

Während die communistischen Vereine auf die Schweiz beschränkt blieben, sollen auf Deutschland und Savoyen durch

die Presse und briefliche und mündliche Propaganden vorbereitend gewirkt werden. Außer der Verbindung mit dem Auslande, besonders mit Paris und London, scheinen aber die persönlichen Verbindungen, unter andern mit Herwegh (man rechnet mit der Zeit auf seine Ducaten) und Gutzkow (der Weitlings Princip und Talent Gerechtigkeit widerfahren läßt, sich aber außerdem in gemessener Ferne hält,) nicht von großem Gewichte zu sein *). Am meisten hervorstechend ist die Verbindung mit Doctor Heß, auf den man große Hoffnung setzt. Der Pariser Correspondent schreibt von ihm an Weitling: ein „jung-hegelianischer, communistischer Philosoph aus Rheinpreußen ist hier zum Besuch; er meint es sehr brav; er wird dein Buch lobend und tadelnd kritisiren. — Männer, wie Heß, sind direct wirksam in ihrer Sphäre; indirect auch darüber hinaus; nur gehe man nicht auf Abwege, auf Pedanterie. Aber schließet mit ihm ein nahes Band, das wird Euch beiden heilsam sein. — Die jungen Hegelianer vermeiden ängstlich das Wort Gott ꝛc. Wozu diese Pedanterie?!" — „Das Buch von Stein macht Lärm in Deutschland, das deinige (Weitlings) ist die beste Antwort, aber es muß sofort hinüber. Die deutschen Jahrbücher, nun auch Communismus predigend **), sind verboten. Am Neu-

---

*) Man beabsichtigte eine communistische Literatur; und in der That war die literarische Thätigkeit und der literarische Zusammenhang größer, als man vermuthen sollte. Nach einem Briefe Simon Schmidts ist die Hauptsache: „die ganze Literatur von Communismus zu inficiren, und dazu sind Weitling, Gutzkow, Herwegh, Becker, Schirwes, Schmied und Suckow schöne Anfänge." Sie sollen Broschüren machen, Correspondenzartikel schreiben, einen kleinen Buchhandel einrichten, damit alles, was Sociales und Verbotenes herauskommt, bei ihnen zu haben sei. — Weitling selbst gab 1841 eine communistische Monatsschrift heraus unter dem Titel: der Hülferuf der deutschen Jugend; 1842 unter dem Titel: die junge Generation. Es wurden außerdem folgende Schweizer-Zeitungen gebraucht: das Posthörnchen, der Volksbote, die Dorfzeitung, der deutsche Bote aus der Schweiz, der Schweizerische Republikaner. Als deutsche Zeitungen, welche communistischen Artikeln ihre Spalten öffneten, werden angegeben: Leipziger allgemeine Zeitung, Rheinische Zeitung, Telegraph, Hallische Jahrbücher.

**) Der Communismus der deutschen Jahrbücher ist ein anderer. Ruge weist bei demselben auf den Staat hin, als den allgemeinen Zweck,

jahrstage riefen sie zur deutschen Republik auf. Ich habe ihm (Ruge) geschrieben: die Freimaurerei nicht zu gebrauchen; ich bin selbst darin. — Stein ist ja neulich durch eine Kritik des Kölner **Dr.** Heß ganz gedemüthigt worden: Stein ist ein Philister, Altgläubiger, der sich mit philosophischen Floskeln ausputzt. Heß, consequenter Junghegelianer „vom klarsten Wasser", daher Communist. — Der Communismus ist eine so scharfe nothwendige Folge aus dem Hegelschen Denksystem, daß ich vor drei Jahren, lange ehe in den Zeitschriften nur eine Spur davon war, schon deutlich den Zusammenhang einsah. Heß ist sehr wirksam für die Bekehrung der sehr Gebildeten; aber er spricht in Begriffen, also nicht in Anschauungen, mithin für die nicht sehr Gebildeten unvernehmbar. So geht es bis jetzt allen deutschen Philosophen. Er sieht es ein und verspricht Besserung. Er hat auch manche Barockheiten, z. B. will er durchaus nur Atheismus und Anarchie predigen. — Die junge deutsche philosophische Schule hat mehr oder doch eben so sehr diese Ausschweifung in der Theorie lieb, wie die Jacobiner die Uebertreibung in der Praxis. Ueberhaupt sind alle solche

---

während der Communismus Weitlings gegen den Staat ist. Ruge will, daß das Eigenthum nicht heilig sein soll, wie früher, es soll sittlich sein, kein Vorrecht, sondern ein Recht. Das Eigenthumsrecht soll nicht blos zu Gunsten des Besitzers, sondern Aller, über welche der Schutz des Staates sich erstreckt, anerkannt werden. Der Besitzer soll nicht blos Eigner sein, sondern auch Verwalter anvertrauten Gemeingutes. Die Arbeiter sollen aufgeklärt werden über den wahren communistischen Begriff des Eigenthums, um die drohende Gefahr des Communismus dadurch abzuwenden. Der Staat soll die Arbeiter zu der Einsicht und Willenskraft heranbilden, daß sie selbst die Verwaltung der Schulen-, Armen- und Krankenanstalten übernehmen können, die bisher von den Gemeinden und dem Staate für die besitzlosen Arbeiter besorgt wurden. Solche Bevormundung soll aufhören, an deren Stelle soll die eigene Verwaltung treten. Ein Hauptgesichtspunkt ist ihm dabei, daß die Kluft, welche die höheren Stände von den Arbeitern trennt, der eigenen Bildung jener wegen ein Ende nehmen möge, denn die Bildung der großen Masse des Volks sei auch der Grundstein aller ächten Bildung der höheren Stände. Wollten diese nicht, daß die Arbeiter sich bilden können, um ihrer desto sicherer Herr zu sein, so sei dies eben so selbstsüchtig als unverständig, und für sie selbst am meisten in der Zukunft gefährlich.

Namen ein wahres Hinderniß, denn sie werden sogleich Steine des Anstoßes, Scheidewände, Stichwörter. Diese Schwächen abgerechnet ist Heß sehr tüchtig; in Kurzem, sagt er, wird die ganze junge Philosophie Deutschlands socialistisch sein."

Wenn man dies liest, kommt man unwillkürlich auf den Gedanken, daß der hier geschilderte **Dr.** Heß vielleicht derselbe anonyme Verfasser sein mag, welcher für die Ein und Zwanzig Bogen aus der Schweiz mehrere den Communismus betreffende Aufsätze geliefert hat. Diese Aufsätze gehen von einer Kritik der Bücher von Stein aus, und versuchen dann eine Parallele zwischen den französischen Communisten und den deutschen Philosophen, die ebenfalls zu Communisten gemacht werden. Stein, so heißt es, sieht im Communismus nur ein Schreckbild, aber keine Versöhnung; er bejammert die negative Tendenz, weil er ihren positiven Inhalt nicht begreift. Er sieht im Streben nach Gleichheit nur die äußerliche materielle Richtung, den Genuß; nach ihm strebt der Communismus, sich mit den Besitzern den gleichen Genuß zu verschaffen. Aber der Gegensatz von Genuß und Arbeit verschwinde im Communismus; beide seien nur im getrennten Besitz unterschieden. Der Zustand der Gemeinschaft sei die praktische Verwirklichung der philosophischen Ethik, welche in der freien Thätigkeit den wahren und einzigen Genuß, das sogenannte höchste Gut, erkenne; wie umgekehrt der Zustand des getrennten Besitzes die praktische Verwirklichung des Egoismus und der Unsittlichkeit sei, welche einerseits die freie Thätigkeit negire, und sie zur Arbeit der Sklaven herabwürdige, andrerseits an die Stelle des höchsten Gutes den thierischen Genuß setze. Stein kenne den Communismus blos in seiner ersten, rohesten Gestalt; was seit Babeuf mit dem Communismus vorgegangen, die socialistischen Lehren St. Simons, Fouriers, Proudhons betrachte er nicht als Entwickelungs- und Durchgangsstufen jener Idee, sondern isolire sie als selbstständige Erscheinungen. Der Babeufsche Communismus gehe aus dem Sansculottismus hervor, aus der Gleichheit der Armuth; er kenne noch die Industrie nicht. Stein wolle den Vermittler machen: es scheine, als wolle er einen Ausweg in der Aufhebung der Erblichkeit des Besitzes finden, aber überall, wo es sich um Principien

handle, gebe es zwischen Entgegengesetztem keine Vermittelung. Das Princip des Privateigenthums involvire, daß Jeder mit dem Seinigen nach Belieben schalten und walten, es verschenken, vererben u. s. f. könne, es werde nicht dem Staate, nicht dem Allgemeinen hinterlassen. Werde die Erblichkeit aufgehoben, wie das die St. Simonisten wollen, so sei eben damit das Privateigenthum aufgehoben; und es komme dann nur darauf an, das Wesen des Communismus zu begreifen. Babeuf habe dasselbe nicht begriffen, eben so wenig St. Simon, welcher nur die Ordnung, nicht die Freiheit im Auge gehabt, nur die Gleichheit ohne Freiheit; wo aber diese nicht sei, könne auch keine Gleichheit und Gerechtigkeit sein. Dagegen wolle Fourier die Freiheit ohne Gleichheit: wie jener zu neuerungssüchtig gewesen, und in seinem praktischen Eifer die Theorie vernachlässigt, wäre dieser zu conservativ, er wollte eine ganz neue und wahrhaft originelle Idee, nämlich die, die absolut freie Arbeit mit dem Bestehenden vermitteln. Die neuesten Socialreformer und Communisten seien endlich dahin gelangt, den Begriff des Communismus in seiner ganzen Schärfe und Tiefe zu fassen. Nur durch die absolute Freiheit, nicht blos der Arbeit in dem engern bornirten Sinn, sondern jeder menschlichen Neigung und Thätigkeit überhaupt sei auch die absolute Gleichheit oder vielmehr Gemeinschaft aller erdenklichen Güter möglich, wie umgekehrt nur in dieser Gemeinschaft wieder jene Freiheit denkbar sei. Die Arbeit, die Gesellschaft überhaupt, solle nicht organisirt werden, sondern sie organisirten sich von selbst, indem jeder thue, was er nicht lassen könne, und unterlasse, was er nicht thun könne. Zu irgend einer Thätigkeit, ja zu sehr verschiedenartiger Thätigkeit habe der Mensch Lust — aber auch zu gar keiner Thätigkeit! — und aus der Mannigfaltigkeit der freien menschlichen Neigungen oder Thätigkeiten bestehe der freie, nicht todte, gemachte, sondern lebendige, ewig junge Organismus der freien menschlichen Gesellschaft, der freien menschlichen Beschäftigungen, die hier aufhören, eine Arbeit zu sein, die hier vielmehr eins mit dem Genuß seien. Daraus sehe man, daß von einer Vermittelung des Communismus und des Princips des persönlichen Eigenthums keine Rede mehr sein könne, daß von nun an der wahre, bewußte Principienkampf beginne.

Wir wollen nur noch das Verhältniß dieser Theorie zum Staat und zur Kirche in Betracht ziehen, nämlich wie die letzteren hier näher charakterisirt werden. Die bisherige Geschichte, so behauptet jene Theorie, habe das Princip des persönlichen Eigenthums nicht rein durchgeführt, je mehr man sich der Neuzeit nähere, desto mehr finde man, daß sie seinem Gegner, dem Communismus, Concessionen mache. Nur in der bürgerlichen Gesellschaft herrsche das Princip des persönlichen Eigenthums ganz rein, und es habe Jahrtausende bedurft, um dem abstracten Rechtsstaate den Sieg zu verschaffen. Weil der Rechtsstaat die bürgerliche Gesellschaft noch als feindlichen Gegensatz in sich habe, schlage er um in sein Gegentheil. Auf seiner höchsten Spitze angelangt, sei er entweder das Recht des Einzelnen, der den Staat in sich concentrire und sage: l'état c'est moi, oder die Volkssouverainität. Aber nicht nur in diesen beiden Formen, sondern auch in der Zwitterordnung der constitutionellen Monarchie, in dem Justemilieu zwischen Monarchie und Republik, habe sich der abstracte Rechtsstaat bereits geschichtlich negirt. Dieser soll demnach eine „Fiction" sein, wie die Vernunftreligion in religiöser Hinsicht eine solche Fiction sei. So werden Staat und Politik als sociale, die Religion als geistige Knechtschaft verdammt, und wird im Gegensatz dagegen dem Communismus als der absolut menschlichen Gesellschaft, dem „politischen Atheismus" das Wort geredet. Es soll keine Bürger mehr geben im Staate, keine Gläubige in der Kirche, sondern Menschen oder „Atheisten" in der menschlichen Gesellschaft. — Diese Abstractionen rühren daher, daß die bürgerliche Gesellschaft, welche nur ein Moment des Staates ist, diesem entgegengesetzt, und die menschliche Gesellschaft oder die Menschheit ohne alle Besonderung in Völker und Nationen gefaßt wird, so daß der Staat und die Weltgeschichte „blos aufgehoben", aber nicht zugleich gesetzt sein soll. Dies soll die Wirklichkeit der Vernunft sein, und dieselbe darin bestehen, daß sie die Bestimmtheit des Eigenthums, der Religion, der Nationalität, der Regierung, kurz den ganzen Inhalt des Staats und des Volks negirt; daß sie nur die absolute Freiheit des Menschen anerkennt, eine Freiheit, die nur in der absoluten, nicht in einer noch mit Naturbestimmtheiten behafteten mensch-

lichen Gesellschaft realisirbar sei. Diese Wirklichkeit der Vernunft hebt sich durch ihre Unwirklichkeit und Unbestimmtheit selbst auf.

Was ferner die Parallele zwischen den französischen Communisten und den deutschen Philosophen betrifft, so nimmt sich dieselbe komisch genug aus. Babeuf und Fichte werden zusammengestellt; dieser habe die Autonomie des Geistes, und damit den Atheismus ausgesprochen; jener den Communismus als das einheitliche Socialleben, oder wie Proudhon sich präciser ausdrücke, die Anarchie, d. h. die Negation jeder politischen Herrschaft, der Begriffe Staat und Politik aufgestellt. Wie die französische Socialphilosophie nach St. Simon und Fourier als wissenschaftlicher Communismus ins Volk eindringe, so gehe die deutsche Hegelsche Philosophie als speculativer Atheismus ebenfalls ins Leben ein. Man sehe, nachdem der Babeufsche Communismus und der Fichtesche Idealismus sich durch ihren Nihilismus zu Grunde gerichtet, in Frankreich St. Simon und Fourier, in Deutschland Schelling und Hegel erstehen. St. Simon und Schelling gelangten als Gefühlsmenschen zu ihren Resultaten durch unmittelbare Anschauung; Fourier und Hegel durch streng wissenschaftliche Form. Durch Fourier und Hegel sei der Geist zu dem absoluten Standpunkte erhoben, auf welchem die unendliche Berechtigung des Subjects, die absolut freie Persönlichkeit und das Gesetz der nicht minder berechtigten objectiven Welt keine Gegensätze mehr seien, sondern sich gegenseitig ergänzten, zu Momenten eines und desselben Princips würden, des Princips der absoluten Einheit alles Lebens. Beide hätten erkannt, daß nur Eine menschliche Natur, nur Ein Princip des Lebens sei (nicht ein gutes und nicht ein böses); wie Fourier das Problem der socialen Gleichheit gelöst, und den populärverständigen Einwurf beseitigt, als setze die absolute Gleichheit Engel voraus, ohne daß er selbst den großen Dienst, den er dem Communismus leistete, geahnt — da er sich ausdrücklich gegen die Negation des Eigenthums verwahrt; — so habe Hegel das Problem der persönlichen Freiheit gelöst, und hiedurch eben so unwillkürlich einen andern Vorwurf beseitigt, nämlich den, daß in einer Gesellschaft, in welcher jedes persönliche Eigenthum aufgehoben, auch jede persönliche Freiheit vernichtet sei: er habe also

die Freiheit der Person nicht in der Eigenthümlichkeit des Einzelnen bestehend gefaßt, sondern in dem allen Menschen Gemeinschaftlichen. — (Demnach müßte Hegel, wie Proudhon*), einen gemeinsamen Besitz, einen allgemein menschlichen Besitz lehren, aber er lehrt den persönlichen, ausschließlichen. Keiner besitzt allgemein menschlich. Jeder, welcher besitzt, besitzt als ein Individuum, als ein Einzelner**). Freilich bleibt das Persönliche bei Hegel nicht blos individuell, einzeln, sich auf Sachen beziehend (Besitz und Eigenthum), sondern auch auf Personen, und auf diese als Glieder eines Ganzen, es wird universell; aber diese Allgemeinheit ist eine ganz andere, als jenes allen Menschen Gemeinsame, sie ist keine universelle Allheit, sondern negative Einheit.) — Der französische und deutsche Geist sollen ferner das Grundprincip der Neuzeit zur Wahrheit gemacht haben. Um aber auch diese Wahrheit im Leben zu verwirklichen, sollen die persönliche Freiheit und die sociale Gleichheit als Momente derselben vereinigt werden. Weder die persönliche Freiheit, noch die sociale Gleichheit soll ohne den französischen Communismus einerseits, und ohne den deutschen Atheismus andererseits eine Wahrheit

*) Proudhon sagt: Jeder Besitz, der kein allgemein menschliches, kein allgemeines Gut ist, kann meine persönliche Freiheit nicht fördern; — ja nur das ist wahrhaft mein eigenes, unverletzliches Eigenthum, welches zugleich ein allgemeines Gut ist. Ein besonderer, individueller Besitz muß mir nothwendig einmal wieder geraubt werden, wie er mir selbst nur durch Beraubung aller eigen sein kann: **Qu'est ce que c'est la propriété? la propriété, c'est le vol.** —

**) Alles, was Eigenthum sein soll, muß sich auf ein einzelnes Subject beziehen. Und selbst eine Mehrheit von Subjecten ist mit Bezug auf das Eigenthum eine Einheit, welche Andere vom Genuß ausschließt. So ist das einem besondern Volke gemeinsame Eigenthum zugleich sein eigenes, von welchem es andere Völker ausschließt. Lebte nur ein Volk auf Erden, so wäre ihm zwar die ganze Erde gemein, aber sie wäre nicht sein eigen. Zum Eigenthum gehört also nothwendig das Ausgeschlossensein Anderer, seien es nun Völker, Gemeinden oder Individuen. Es gibt kein blos gemeinsames Eigenthum, — dasselbe ist zugleich ausschließend. Man denke sich einen Menschen isolirt auf einer fruchtbaren Insel, so ist die Möglichkeit des Eigenthums aufgehoben, weil Niemand vom Besitz ausgeschlossen ist. Die Möglichkeit des Eigenthums setzt also eine Gesellschaft von Menschen voraus, ein Zusammensein selbstbewußter Wesen; die Liebe zum Eigenthum ist eine durch die Gesellschaft bedingte, und darum eine gesellige Neigung.

werden können. So lange der Zustand der Gegensätzlichkeit und Abhängigkeit in der objectiven Welt noch Anerkennung finde, so lange noch die Politik die Welt beherrsche, sei auch keine Befreiung der Welt von der himmlischen Politik, der Religion, denkbar. Religion und Politik sollen mit einander stehen und fallen, denn die innere Unfreiheit des Geistes, die himmlische Politik, stütze die äußere, und diese wiederum jene. Sowie im Communismus, im Zustande der Gemeinschaft, keine Religion denkbar sei, weil diese das Princip der Gegensätzlichkeit und Unfreiheit zur Negation des Communismus treibe — eben so sei umgekehrt im Atheismus, im Zustande der Geistesfreiheit, keine Politik denkbar. Was aber in Frankreich in Bezug auf das sociale Leben, das sei bei uns in Bezug aufs Denken geschehen. Wie die französische Socialphilosophie, schon Babeuf und jetzt Proudhon, das Feuer des modernen Geistes an das Gebäude der alten Gesellschaft gelegt, so die deutsche Philosophie an das alte Gebäude des Glaubens: es dürfe nichts davon übrig gelassen werden, als die Thätigkeit. Es sei ein Fluch der ganzen bisherigen Geschichte, daß der Mensch die Thätigkeit nicht als Selbstzweck, und den Geist stets von derselben getrennt erfaßt habe. Dieser Fluch sei mit der Religion und Politik ins Leben getreten, und werde mit deren Herrschaft aufhören. Das erste Wort, womit der Gott der Reflexion sich dem Menschen geoffenbaret, wäre jener Fluch in der Bibel: Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brod essen. Das erste Wort, wodurch der freie Geist sich dem Menschen geoffenbaret, wäre der Ausspruch Spinoza's in der Ethik: „Gut ist, was die Thätigkeit fördert, die Lebenslust erhöht." Die Arbeit im Schweiß des Angesichts habe den Menschen zum Sklaven gemacht; die Thätigkeit und Lust werde ihn frei und glücklich machen. In Deutschland werde der Atheismus, in Frankreich der Communismus gelehrt; die deutsche Philosophie gehe vom Selbstbewußtsein, die französische Socialphilosophie von der Anarchie aus; aber man bleibe nicht mehr bei der Bestimmungslosigkeit stehen: das Dialectische habe Feuerbach wie Proudhon aufgenommen, ohne es zur Wiederherstellung der alten, negirten, äußerlichen Objectivität zu gebrauchen.

Gewiß hält es schwer, die deutschen Philosophen in dieser Verbindung mit den französischen Communisten wieder zu erken-

nen. Wenn das Charakteristische der deutschen Philosophie sein soll, daß vom Selbstbewußtsein ausgegangen werde, so scheint jetzt nur die sogenannte linke Seite der Hegelschen Schule einen Anknüpfungspunkt zu bieten — eben so, wenn die Dialectik nur das Bestehende auflösen soll, um nichts als die reine Thätigkeit übrig zu lassen. Was für eine armselige Thätigkeit ist doch diese neue Thätigkeit! die, allen substanziellen Gehaltes baar und bloß, ohne Entäußerung und Erhebung formell ist und bleiben muß. Solche Thätigkeit kann zwar alles negiren und aufheben wollen, aber kann unmöglich etwas setzen und schaffen; denn sie ist von nichts erfüllt, und hat nichts, womit sie sich vermitteln könnte, weil sie nicht von sich selbst läßt. Wenn solche Doctrin die Menschen in Communisten und Egoisten unterscheidet, so würden zuletzt, wenn der Communismus sich allgemein verbreiten sollte, Communisten und Egoisten zusammenfallen. Denn daß die Thätigkeit des Menschen, als solche, Selbstzweck sein soll, ist Egoismus, ohne Liebe, Anhängigkeit an sich und Abhängigkeit von sich, solche Freiheit ist von Allem, nur von sich selbst nicht frei, und deshalb nicht wahrhaft frei. Gerade das, was negirt wird, Staat und Kirche, macht den Menschen von sich selbst unabhängig, weil darin der Geist und die Wahrheit ist, während in der reinen Thätigkeit des Menschen dieser blos bei sich ist, und um bei sich zu sein, alles, was des Geistes ist, negiren muß.

Wir wollen nicht weiter daran erinnern, daß die Gleichheit weder in der Natur herrscht, noch im Menschenleben, weil sie eine Abstraction ist, daß in der Welt vielmehr die Ungleichheit gefunden wird; daß nur das Verschiedene sich harmonisch verbinden kann, und daß zuletzt die Menschen allein vor Gott gleich sind, welche Gleichheit eine ganz andere ist, als die blos menschliche, die ohne Gott der Wahrheit ermangelt. — Wir fragen nur, gesetzt, der Communismus wäre allgemein unter den Menschen verbreitet, es wäre kein politisches Leben, kein Staat, keine Religion, keine Kirche mehr: was wäre nun denn der Inhalt? Wir kennen denselben schon: Arbeit und Genuß, d. h. das reine bedürftige Leben, dieses, und blos dieses, wäre mit der Thätigkeit des Menschen zum Selbstzweck gemacht. Ein sehr kahler Zweck dieser Zweck. Wir wollen nicht läugnen, daß im Leben auf der einen Seite großer Ueberfluß, auf der andern

großer Mangel ist; daß schon Plato Recht hat, wenn er sagt: die Welt ist übergeflossen von Reichthum und Armuth; wollen nicht läugnen, daß die Reichen zwischen sich und den Armen oft eine Scheidewand ziehen *), die wahrlich nicht von christlicher Liebe und Gesinnung Zeugniß gibt; ferner daß dem Pauperismus weniger entgegengewirkt wird, als es geschehen könnte und sollte; daß selbst Regierungen oft nur zu gleichgültig sind gegen diese Uebelstände und Mißverhältnisse; daß sie längst darüber hätten nachdenken sollen, ob denn das Wohl des Menschen gar kein Recht habe, was der Communismus verlangt. — Wenn das nicht bald bedacht wird, so wird es bald überall heißen: Staat oder Communismus. Man sagt schon, bisher hat die Politik das Leben der menschlichen Gesellschaft gestaltet; jetzt fängt der Communismus an, die Forderung zu machen, anstatt ihrer das Leben gestalten zu wollen. Man sehe sich vor, halte die Forderung für keine Chimäre. Der Socialismus wurde schon von den alten Naturrechtslehrern als Princip des Staates aufgestellt; es fragt sich wirklich, ob dies Moment in Zukunft ohne allen Einfluß auf die weitere politische Staatenbildung bleiben wird. Es wird sich dann jeden-

---

*) Jeder weiß, daß der Inhalt des Lebens Arbeit und Genuß ist, insofern nämlich das Leben Gegenstand der Neigung ist. Der das Leben liebt, der trennt nicht Arbeit und Genuß, wenn gleich die Arbeit an sich kein Genuß ist, sondern Anstrengung. Es ist recht gesagt: wer nicht arbeitet, ist nicht werth, daß er genieße. (Die Communisten wollen arbeiten, aber wollen auch genießen. Dagegen läßt sich nichts sagen.) Es gibt aber Viele, welche den Genuß von der Arbeit trennen, welche deshalb den ganzen Inhalt des Lebens in den Genuß setzen. Der genußsüchtige Mensch verlangt, daß Andere für ihn arbeiten sollen; er will für sie genießen. In dieser Begierde zeigt sich seine Liebe zum Leben nicht als Neigung, sondern als Leidenschaft. Diese ist nur zu oft die Neigung des Vornehmen und Reichen. Je umfassender und mannigfaltiger der Genuß ist, auf den es der selbstsüchtige Mensch anlegt, um so mehr muß er Mittel haben, um so mehr muß für ihn, damit er genießen kann, gearbeitet werden. So entsteht in der Welt ein Mißverhältniß: Wenige sind die Genießenden, die große Mehrzahl sind die für sie Arbeitenden, Arbeiter, die wenig oder nichts genießen. Es kommt freilich aus dem Leben, und aus der Liebe zum Leben, welche die Selbst- und Eigenliebe voraussetzt, die aber leicht zur Selbstsucht und Genußsucht werden kann, daß ein solches Mißverhältniß sich erzeugt.

falls aber anders, als die Abstraction des Communismus, thätig und wirksam erweisen. Denn was diese Abstraction will: Abschaffung des Eigenthums, der Erbschaft, des Geldes, der Gesetze und Strafen, ferner gleiche Vertheilung der Arbeit und des Genusses, heißt nicht, die Gesellschaft sich selbst organisiren lassen, wie die Ein und Zwanzig Bogen aus der Schweiz versichern, sondern, sie aufheben. Man sinne auf Mittel, die Noth der arbeitenden Klassen zu mildern, und der Communismus wird sich nicht auferbauen können; wenn die Zustände anders werden, auf welchen er sich aufzubauen strebt, wird er keinen Grund und Boden finden. Wenn der Communismus nichts weiter wollte, als der Noth der Armen und der arbeitenden Klassen abhelfen, so müßte man ihm beistimmen; aber er will sich an die Stelle des Staates und der Kirche setzen, er will — herrschen, regieren.

Der Communismus der deutschen Arbeiter in der Schweiz hängt auf's genaueste mit dem französischen und besonders dem St. Simonismus und mit dem Fourierismus zusammen. Wir wollen auf diesen deshalb näher eingehen, und wollen versuchen, durch seine Principien ihn selbst zu widerlegen. Die Entwickelung dieser communistischen Theorie ist weiter folgende: Keiner soll unmittelbar Person sein, sondern soll es erst werden durch seine Arbeit. Aber Jedem muß der Weg zur Arbeit offen stehen, damit er arbeiten und Person werden kann. Jetzt ist die Arbeit Vielen gesperrt, und die Arbeit haben, erhalten zu geringen Lohn, als daß sie sich Eigenthum erwerben könnten. Es giebt Eigenthümer, welche blos genießen wollen, ohne zu arbeiten, diese sind selbst nicht wirklich Personen, vermitteln sich nicht mit Anderen, noch respectiren sie die Idee der Persönlichkeit. Daher muß die zahlreichste und ärmste Klasse eine Verbesserung ihres Looses erhalten. Sie haben Arbeitskraft und den Willen, zu arbeiten. Arbeit bewirkt Persönlichkeit, durch sie macht sich der Mensch geltend über die Natur, durch sie erhält er sich in der Gesellschaft. Aber je nachdem er arbeitet, muß auch seine Arbeit verwerthet werden; Jeder soll nach seiner Fähigkeit und Arbeit belohnt werden, ohne daß eine gleiche Theilung des Vermögens, eine Gütergemeinschaft statt findet. Das Eigenthum soll heilig gehalten werden; es soll nur kein Vorrecht des Müßiggangs mehr sein. Darum sollen alle Privilegien der Geburt ohne Ausnahme

aufhören, und also auch das Erbrecht. Es sollen alle Bedingungen der Arbeit, der Boden und die Capitalien communistisch bewirthschaftet werden. Die Aufgabe ist überhaupt die Organisation der Arbeit, der Industrie. Jeder arbeitet für sich, nach dem Tode fällt das Erworbene an die Gesellschaft zurück. Hierin gilt blos die Arbeit; es heißt: Wie die Arbeit, so der Lohn. Die Arbeit muß organisirt werden, da alle jene Bedingungen im heutigen Zustande fehlen, und zwar muß eben jener Grundsatz bei dieser Organisation gelten: Wer viel arbeitet, wird viel erhalten, wird daher viel genießen. Die Arbeit ist Zweck der Gesellschaft, und diesem müssen alle andere Dinge nur Mittel sein. Aber dieser Zweck der Gesellschaft ist selbst nur wieder Mittel, nämlich für den Menschen in seiner Besonderheit; sie will dem Menschen nur die Mittel garantiren, zum Genusse seiner als Menschen zu gelangen. Was ist also der Endzweck der Gesellschaft? Der Genuß, die Glückseligkeit des Einzelnen; denn wenn Alle glücklich sind, ist das Ganze glücklich. Die Einzelnen selbst wieder können nur insofern genießen, also glücklich sein, wenn sie arbeiten. Darum bedürfen sie des Allgemeinen, und es ist daher ihr Interesse, nicht von demselben ausgestoßen zu werden, und deshalb ihren Egoismus nicht geltend zu machen. — Das Glück, das Wohl jedes Einzelnen ist die Bestimmung der Gesellschaft, das hat sie zu gewähren, und wo sie es nicht thut, erfüllt sie ihren Beruf nicht, ist sie nicht die rechte, und daher umzugestalten. Durch die Arbeit wird der Genuß erlangt, und zwar je nach der Arbeit ist der Genuß verschieden. Wovon hängt nun die Arbeit ab bei vollkommener Organisation, so daß Jedem die Aussicht auf Arbeit und ordentlichen Lohn offen steht? Wir sehen, von der Arbeitskraft. Doch diese ist ein Geschenk der Natur und hängt öfters nicht von dem Willen, von der Freiheit des Menschen ab. Aber das ist nur eine Aufforderung für die Gesellschaft, die Kräfte unter einander zu moderiren, daß mit der Kraft des Stärkeren weniger Uebung vorgenommen werde, als mit dem Schwächeren. Also die körperliche Ausbildung ist Sache der Gesellschaft. Jedoch es hat der Mensch nicht blos körperliche Kräfte, sondern er hat auch geistige Anlagen und Kräfte. Jene sind die Bedingung überhaupt zur Arbeit, diese sind der Grund und der Quell der Ar-

beit. In dem Geiste entspringt die Arbeit, erhält sie ihre Idee; erst muß die Arbeit begriffen, verstanden werden, dann bin ich erst im Stande, die Kräfte geschickt zu gebrauchen. Also nicht blos für die körperliche Ausbildung der Einzelnen, sondern auch für die geistige Ausbildung muß die Gesellschaft sorgen. Jeder soll nach seiner Arbeit belohnt werden, aber Jeder hat auch gleiches Recht an das Eigenthum der Gesellschaft, daß er auf gleiche Weise Theil am allgemeinen Eigenthum habe, also daß er gleiche Arbeit verrichte. Durch gleiche Körperanlagen ist es nicht allein möglich, die geistigen Anlagen sind nicht in der Gewalt der Gesellschaft, es liegt hierin der Punkt einer möglichen Ungleichheit. Der Geist ist nichts Unmittelbares, sondern er vermittelt sich, und worin? Im Geiste. Und was ist das Medium? Die Gesellschaft. Nur durch die Gesellschaft werden also die geistigen Anlagen vermittelt. Der Mensch muß daher die Forderung an die Gesellschaft stellen, die Vermittelung der geistigen Anlagen zu übernehmen. Sie muß es bewußt thun zu einem Zweck, und dieser ist die Gleichheit der Einzelnen. Die Gesellschaft übernimmt also die Erziehung zu dem Zweck der gleichen Theilnahme Aller an den allgemeinen Gütern. Der Mensch arbeitet nun um der Gesellschaft willen; dieser muß daran liegen, daß viel und gut gearbeitet wird. Daher ist die Theilung der Arbeit nothwendig. Die Arbeit selbst wird eine verschiedene. Wie die Arbeit, so muß hiernach auch die Erziehung zur Arbeit eine verschiedene sein, denn nur um zu arbeiten, werden die Menschen erzogen. Die Erziehung, die Arbeit, der Genuß, alles das ist nicht gleich, die Theilnahme an den allgemeinen Gütern ist keine gleiche, sie ist verschieden. Die Gesellschaft hat verschiedene Berufsarten nöthig. Was ist nun der Grund der Verschiedenheit, was bewirkt sie? Die Gesellschaft. Hat sie nun das Recht, nach der Verschiedenheit der Leistungen zu lohnen? Nein, sie muß alle Leistungen gleich belohnen; es darf ihr nur daran liegen, daß überhaupt geleistet werde. Sie muß Jedem, der leistet, gleiche Mittel des Genusses bieten. Dies ist im Allgemeinen die St. Simonistische Theorie, wie sie später von Bazard, Olinde Rodrigues und Anderen weiter ausgebildet worden.

Aber die Leistung kann auch von der geistigen Anlage und Bildung der Einzelnen abhängig gemacht werden. Der geisti-

gen Anlage nach sind die Menschen verschieden, also auch nach der Bildung, dem Resultat der Anlagen. Denn wenn auch in den ersten Jahren, ehe die Kinder zur Arbeit fähig sind, die geistige Anlage sich durch die gleiche Erziehung gleich entwickelt hat, so macht später die Berufsbildung die Menschen verschieden. Nach dieser Bildung wird die Gesellschaft nun alle Verschiedenheit der Leistungen beurtheilen können. Es könnte einer weniger leisten, als er zu leisten im Stande ist, und die Gesellschaft handelte ungerecht, wenn sie dem einen, der nicht so viel leistet, als er kann, eben so viel giebt, als dem, der so viel leistet, als er kann. Dadurch, daß der Einzelne nicht so viel leistet, als er kann, und doch so viel erhält, also ebenso genießt, ist er gleich mit jedem Andern, ist ebenso frei. Keiner wird daher zum Wohle des Ganzen arbeiten, sondern sich so viel wie möglich der Arbeit zu entziehen suchen. Anstatt daß gut und viel gearbeitet wird, wird wenig und schlecht gearbeitet werden. Worin hat die Verschiedenheit der Menschen nach ihren Leistungen ihren Grund? In ihnen selbst, in ihren Anlagen, in ihren Neigungen zu dem und jenem. Also die Verschiedenheit der Menschen, ihre Neigungen, sollen der Ausgangspunkt der Arbeit sein. Wenn vorher die Gesellschaft, das Allgemeine, die Menschen, das Besondere, zu dieser oder jener Arbeit bestimmte, so muß es jetzt die Neigung der Einzelnen thun. Diese bestimmt sich selbst zur Arbeit, und zwar zu einer beliebigen, welche ihr nicht vorgeschrieben werden darf, sondern welche sie aus eigenem Antriebe unternimmt. Die Einerleiheit der Arbeit ermüdet, die Abwechselung stärkt und erfreut. Die Neigung hat die Objecte als mannigfaltige außer ihr. Es wird ihr also wohlthun, sich, wenn sie sich in das eine Object geworfen und darin befriedigt hat, das andere zu wählen. Der Mensch entscheidet sich aber durch den natürlichen Ausgangspunkt, durch den Hang, zu Einem. Er hat viele Neigungen, aber nur einen Hang zu diesem oder jenem; z. B. er hat die Neigungen der Eitelkeit, der Gefallsucht, des Spieles u. s. w.; wenn eine von diesen überwiegt, zur Leidenschaft wird, so treten dagegen die anderen zurück. Dann ist er nicht mehr frei von dem Gegenstande, sondern dieser ist Herr über ihn, er hat seine Freiheit daran verloren. Er muß sich daher aus dieser Abhängigkeit reißen, dadurch, daß er den Gegenstand fahren läßt,

von ihm sich zurückzieht. Aber so stehen ihm die Gegenstände wieder gegenüber, er ist nur die Möglichkeit des Willens: er muß etwas wollen, also wieder wählen. So ist die Abwechselung mit den Gegenständen der Neigung gerechtfertigt, ich habe in der Neigung meinen Willen und bin darin frei. Wenn vorher mein Wille bestimmt wurde, indem mich die Gesellschaft zu irgend einer Arbeit bestimmte, so war ich nicht frei, und nicht geachtet in meiner Persönlichkeit. Jeder Einzelne war daher unfrei in der Gesellschaft, diese war das frei Bestimmende: nicht der Einzelne, sondern das Allgemeine war Person. Jetzt bin ich frei, und bestimme durch meine Freiheit die Gesellschaft; jetzt bin ich Person, und das Allgemeine nicht; jetzt arbeite ich, wie es mir gefällt, nicht, wie es der Gesellschaft gut dünkt. Zwar will ich auch für die Gesellschaft arbeiten, nicht für mich, aber nicht diese, sondern ich selbst will mich dazu bestimmen. Die Triebe des Menschen sind da, also sind sie absolut berechtigt, alle sollen befriedigt, keiner darf vernachlässigt werden. Die Einheit und Harmonie aller Triebe ist die Vollendung des Menschen; das Ziel des Triebes ist Befriedigung desselben, er ist Selbstbewegung, Freiheit, und diese Bewegung ist seine Befriedigung. Das Entsprechen des Ausgangspunktes, des Triebes, und der Bestimmung desselben, der Befriedigung, ist nothwendig, und darin besteht das Glück des Menschen. — Dies ist die Theorie Fouriers und neuerdings Victor Considerants, welcher dieselbe von dem Ersteren angenommen und weiter verbreitet hat. Sie hat mit der Simonistischen die Aufgabe gemein, die Menschen durch den Besitz ihrer Arbeitskraft unabhängig zu machen. Ihr Zweck und Ziel ist die Idee der freien Arbeit, darin sieht sie aber nicht blos das Glück, sondern selbst die Bestimmung des Menschen. Diese wäre demnach die Befriedigung der Triebe durch Arbeit und Genuß, mit einem Wort, die — Glückseligkeit. Nun ist zwar die Glückseligkeit Zweck, aber nur Zweck im Triebe und Begehren, und macht deshalb unfrei. Fourier kehrt es um, und nennt den Trieb Freiheit, da doch derselbe, weil natürlich bestimmt, unfrei ist. Kant sagt daher mit Recht, daß die Glückseligkeit wegen Mangels an Freiheit sich nicht zum Princip des Sittlichen eigne.

Ist nun der Trieb, die Neigung, überhaupt der natürliche Wille, Princip, so ist der Mensch nicht frei, denn der natürliche Wille wird durch den Inhalt des Triebes, durch Aeußerliches und Natürliches, bestimmt. Deshalb ist so der Mensch aber auch nicht Person, sondern gerade das Gegentheil, unfrei. Er braucht auch nicht zu arbeiten, um Person zu werden, sondern er ist unmittelbar von Natur Person, und von Geburt aus zur Theilnahme an dem allgemeinen Eigenthum berechtigt. Er soll nach jener Theorie arbeiten, wozu er Lust hat, das treiben, wozu er in diesem und jenem Augenblick Neigung verspürt. Das ist aber nur der Schein der Arbeit, die ganz aufhören kann; das ist darum auch nur der Schein der Persönlichkeit, welche der Mensch durch diese Arbeit aus Neigung gewinnt. Die Arbeit, anstatt organisirt zu sein, wie im St. Simonismus, ist im Fourierismus desorganisirt. Ist das Individuum in seiner abstracten Vereinzelung mit seinen natürlichen Trieben Zweck der Gesellschaft, so ist diese von selbst aufgehoben. Der Einzelne muß nicht arbeiten, damit die Anderen wieder für ihn arbeiten, er hat nicht nöthig, ein nützliches und brauchbares Mitglied der Gesellschaft zu werden, damit diese wieder ihm nütze, sondern der Einzelne macht an die Gesellschaft allein Ansprüche, ohne daß diese zu gleichen Anforderungen an ihn berechtigt wäre, denn er kann seinen Trieb, seine Neigung vorschützen, die durch einen Anspruch der Gesellschaft an ihn gefährdet, gestört würde; damit wäre das Glück des Einzelnen gefährdet, was nicht sein soll. Jeder macht gleiche Ansprüche an die Gesellschaft auf die Förderung seines Glücks, — damit macht er aber Ansprüche an Etwas, das gar nicht besteht, sondern durch die Einzelnen negirt ist.

Wird der natürliche Wille, der Trieb, zum Princip erhoben, so ist ferner Alles, was der Mensch vermöge seiner Triebe thut, recht und gut, Unrecht, Böses nicht denkbar. Ja der Mensch weiß nicht vom Recht und Unrecht und kann es nicht thun; er lebt in paradiesischer Unschuld, hat noch nicht vom Baume der Erkenntniß gegessen. Dadurch, daß er wieder auf sich allein angewiesen ist, daß der Genuß und die Befriedigung seiner Triebe ihm Niemand gewähren kann, kommt er zu der Einsicht, daß er auf dieselbe verzichten, sie überwinden muß. — Fourier hebt den Privatbesitz nicht gänzlich auf: damit tritt die

Ungleichheit wieder ein, die Einzelnen nehmen durch Privateigenthum wieder Theile des allgemeinen Vermögens in Besitz, was durch Geschicklichkeit, eigenes Capital, durch körperliche und geistige Kräfte und durch äußere Umstände bedingt ist. Damit ist wieder dasselbe Unglück der arbeitenden Klassen vorhanden, welches die ganze vorige Bewegung erzeugte, indem ein großer Theil nicht die nöthigen Subsistenzmittel erwerben konnte. Die bürgerliche Gesellschaft würde das verschuldet, und dazu noch den Verlust der Bildung hinzugefügt haben: ein neuer Pöbel würde durch sie hervorgerufen werden. — Die Gesellschaft ist aber gewiß im Unrecht gegen die ärmere, arbeitende Klasse, und hierin liegt der Grund und zugleich die partielle Berechtigung der communistischen Bestrebungen. Der Proletarier hat Kräfte und will arbeiten, die Gesellschaft braucht ihm daher weiter nichts als Arbeit zu geben; er will nicht im Müßiggange sein Brod essen, sondern im Schweiße seines Angesichts, wenn die Arbeit ihn nur erhält, wenn sie ihm die Aussicht auf Bildung und Besitz bietet. Er will nicht gegen das Princip der bürgerlichen Gesellschaft, welches die Arbeit ist, handeln, es wäre dies auch gegen seine Ehre und gegen seine Selbstständigkeit. Durch das Mißverhältniß der Consumtion und Production wird aber sein guter Wille paralysirt: er kann sich aus der Armuth nicht emporarbeiten. Es ist eine allzuwichtige Frage, wie diesem Elend abzuhelfen sei; auch uns wird sie sich bei fortschreitender Industrie zeitig genug aufdringen. Das erste Gefühl, das beim Anblick solchen Jammers im Menschen entstehen muß, ist Mitleid und der Entschluß, aus eigenen Mitteln zur Abhülfe beizutragen. Der Wohlthätigkeit und dem mildthätigen Sinne ist hier ein ungemeiner Spielraum geöffnet. Die Reichen mögen sehen, welche Kluft in England und Frankreich zwischen ihnen und den Armen entstanden ist; sie mögen sehen, daß auch bei uns die Gesellschaft sich nicht der Gesinnung nach scheide. Es ist nicht genug, daß die Armuth nicht verachtet und mit Füßen getreten werde, und daß man jeden Armen und Bettler nicht schon deshalb für einen schlechten Menschen halte, wie das häufig in England der Fall sein soll; nicht genug, daß die Armuth auf die Privatwohlthätigkeit angewiesen ist: es muß auch, damit der Pöbel absorbirt werde, der Staat auf Mittel be-

dacht sein, ihr abzuhelfen, durch öffentliche Anstalten, Fonds, Armenverbände, Verbesserung des Volksschulwesens, endlich Colonisation, die sich bei Uebervölkerung und der damit zusammenhängenden Schwierigkeit, die Bedürfnisse zu befriedigen, von selbst aufdringt. Darauf weist schon Montesquieu hin, indem er die Proletarier als nati ad prolem gignendam bezeichnet, und dies also von politischer Seite gleichsam als ihre Bestimmung ansieht.

Alle jene Theorien machen das Wohl des Einzelnen im Gegensatz zu der Wirklichkeit unserer Verhältnisse. Die Armuth, die Noth, zum Zweck des Staates. Das heißt praktisch eine Unmöglichkeit von ihm verlangen. Es kann nicht Jedem wohlgehen, und dies ist für den Armen ein Schicksal, das er als solches nehmen muß. Leben, Besitz, Habe und Gut, und der Genuß derselben, sind und bleiben irdische Zwecke. Denn das Leben ist endlich; die irdischen Güter sind, wenn nicht eitel, wie Salomo spricht, ebenfalls endlich. Was endlich ist, Leben und Genuß des Lebens, Habe und Gut, muß aber auch als ein Endliches empfunden werden. Die Empfindung der Endlichkeit des Lebens ist nun, weil bewußte Empfindung, zugleich Empfindung über die Endlichkeit hinaus. So kommt der Mensch zu der Empfindung und dem Bewußtsein, daß er, wenn gleich nach seinem Leben natürlich und endlich bestimmt, doch nach seinem Geiste frei ist von solcher Endlichkeit. Er hat nun das Bewußtsein, daß das Leben endlich ist, und ist er arm, so ergiebt er sich auch darein, und ist dann in seinem Innern darüber hinaus. Er kann das Schicksal aber auch wollen: ist die Armuth ein Unglück, er kann sie wollen. So hatten alte Philosophen, wie die cynischen, Freude an der Armuth: die Götter haben und bedürfen nichts; also, schlossen sie, nichts bedürfen und nichts haben macht den Göttern gleich. Die Freiheit von der Endlichkeit, die Empfindung derselben, ist andererseits religiöse Erhebung. Ist nämlich das Wohl des Einzelnen, nicht der Staat oder das Allgemeine, der Zweck, so wird eben die ganze Ordnung des Staates für den Armen drückend, er fühlt sich im Staate unglücklich, und sieht denselben zuletzt für die Ursache alles Uebels an. Aber dadurch kommt er zuletzt zum Gefühl der Endlichkeit des Staates selbst, und weil dieser die Sphäre der Bedürftigkeit und des glücklichen Lebens ist, zu dem Gefühl, daß das bedürftige Leben über-

haupt der Endlichkeit angehöre. Er weiß sich nicht mehr in seiner Einzelnheit als Zweck, sondern den Staat als die allgemeine Macht, der er sich unterwerfen muß. Zwar ist diese Macht eine harte Nothwendigkeit für ihn, ein trübes Geschick; lüstern sieht er nach den hesperidischen Gärten, die Früchte laden zum Genuß ein; aber demüthig unterwirft er sich dem Gesetz des Staates, das Eigenthum heilig zu halten, indem er denkt, daß es doch nicht anders ist, obwohl es anders seyn könnte, und daß es anders sein möchte. Er leidet, duldet und erträgt es still, er tröstet sich mit dem Bewußtsein dieses ganzen endlichen Zwecks, den der Staat verwirklicht. Der Staat und das irdische Leben ist ihm das finstere Thal des Todes, die ganze Welt ein Jammerthal, worüber er sich zu einer höheren ewigen Welt hinaussehnt. Von ihr hofft er Linderung seiner irdischen Qualen, von dem Paradiese, das er zu ererben die feste Hoffnung hat. — So hat derselbe Pauperismus, der die Quelle des Alles begehrenden Communismus geworden, auf der andern Seite — besonders in einigen deutschen Fabrikstädten — zu einer abstracten Resignation und durch sie zu einem dumpfen Pietismus geführt. —

Neun und dreißigste Vorlesung.

Schellings neueste Erklärung des Staates als einer bloßen Zwangsanstalt. — Der historische Staat. — Dessen Umbildung. — Der Rechts- und Gedankenstaat. — Hegels Kritik der Verhandlungen der würtembergischen Landstände. — Ihre Aufgabe: das Princip der Neuzeit und die anfangende Umbildung der vaterländischen Zustände. — Die Hegelsche Rechtsphilosophie. — Hegels Philosophie der Geschichte. — Beide nicht mehr in der Gegenwart und nationalen Bewegung stehend. — Parallele zwischen Hegel und Benjamin Constant in dieser Beziehung. — In der Hegelschen Rechtsphilosophie ein Bruch zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und dem politischen Staate. — Problem der Ausgleichung der politischen Staatsform mit dem Socialismus und Communismus. — Eine Aufgabe für die Zukunft. — Das Verhältniß von Staat und Kirche in der Hegelschen Rechtsphilosophie. — Ihr Mangel in dieser Hinsicht. — Lebendige Repräsentation der Kirche. — Pfizers Organisation des Staates durch die Kirche. Ist weder für den Staat ausreichend, noch für die Kirche. — v. Savigny. — Bruno Bauer. — Feuerbach. —

Wir entwickelten, daß der Arme getrieben werde, den Staat als den Schauplatz des irdischen Wohlseins zu betrachten. Diese Auffassung macht den Inhalt des Staates zu einem endlichen, und bestimmt diese Empfindung als die der Endlichkeit und Aeußerlichkeit des Staates selbst. Es ist eine trostlose Ansicht, daß der Staat blos eine Anstalt sei zum Schutz und zur Sicherheit der Bedürfnisse des gewöhnlichen Lebens. Kommt dazu die Empfindung und die Vorstellung, daß diese Wirklichkeit des Menschenlebens ein Eitles, Nichtiges, Unwahres ist, daß die wahre Welt über diese blos irdische Welt hinausliege, in dem Sinne, daß in dieser gar keine Wahrheit, sondern dieselbe vielmehr ein Jammerthal sei, so ist der Mensch mit seiner ganzen Empfindung und Vorstellung nicht in dieser Welt: das Uebelste, was dem Staate begegnen kann. Er sehnt sich dann über diese Welt nach einer andern hinaus; aber er hält in dieser Sehnsucht noch zugleich an sich fest, er bleibt sich in seiner Sehnsucht noch Zweck. So schwebt er zwischen zwei Welten, er gehört keiner recht an;

denn die Welt, nach der er sich sehnt, kennt er nicht, und die Welt, in der er lebt, hat keinen Werth für ihn. Er ist in keiner recht zu Hause, weil er an sich festhält. Er hat nicht die Kraft der Entäußerung von sich selbst. In der Sehnsucht über diese Welt hinaus nach einer andern liegt aber das Bedürfniß, zur wahren Wirklichkeit zu gelangen. Das ist jedoch so lange nicht möglich, als er sich selbst zum Zwecke macht. Er muß sich als Zweck also aufgeben, und thut er das, so ist er mit einem Male in der wirklichen Welt. Diese Welt, der Staat, ist der Zweck, er ist das Mittel. Indem er sich aufgiebt, geht er darum nicht ganz und gar darauf, sondern er gewinnt vielmehr statt zu verlieren; er verhält sich nicht mehr nur als Einzelner, sondern als Glied eines Ganzen.

Aus einem Trauerhause zog er aus und suchte Glück und Heil in fremden Zonen; und da auch dieses ihm nicht Ruhe und Wohlsein beut, zieht er wiederum heim und findet sein Haus und die es umgebende Welt verändert. Und was läßt ihm Alles in freundlicherem Lichte erscheinen? Das Bewußtsein, auf sich verzichtet zu haben, auf jede Befriedigung seiner Eigensucht, sei es die Forderung, in der Welt mit Allen gleiche sinnliche Genüsse zu haben, oder die, daß sich der Zustand dieser Welt in einer andern umkehren werde. Es ist dem Einzelnen nicht mehr nur um sein Wohl zu thun, sondern um das Wohl des Ganzen, oder mit seinem Wohl zugleich um's Ganze. Das Wohl des Ganzen ist auch sein Wohl, der Zweck des Staates auch sein Zweck. Der Staat ist nicht mehr nur eine Anstalt für endliche Zwecke, für die Sicherheit des Lebens und Eigenthums und für das Bedürfniß des Einzelnen, und darum selbst endlicher Natur; er ist nicht blos ein Gemeinsames zur Abhülfe jener äußerlichen Noth, und Mittel für das Wohl, sondern wesentlich Allgemeines und Zweck, das wesentliche Nothwendige des Einzelnen, die allgemeine vernünftige Idee eines Jeden. Er ist das Wesen, die Substanz des Einzelnen, ähnlich wie in der Natur die Gattung das Wesen des Individuums ist, indem dieses durch die Gattung, und letztere in demselben existirt. Der Staat ist daher für ihn kein Schicksal mehr, nichts Aeußerliches oder Nichtiges, sondern sein allgemein geistiges Wesen, wofür er sich opfern kann, zu dessen

Rettung, zu dessen Förderung und Entwickelung er beiträgt. Es kommt ihm nicht allein darauf an, daß es ihm wohlgehe, sondern er thut Alles für das Wohl des Ganzen, bringt auf dem Altar des Vaterlandes sich und seine Habe dar, und setzt sich und diese selbst endlich als das, was sie sind, während er sie früher als etwas Absolutes festhielt. So ist denn der Staat praktisch das Gute, das objective Wohl, worin das seinige mit inbegriffen ist. Damit stellt sich die wahre philosophische Ansicht heraus, welche die historische und die abstract philosophische oder ungeschichtliche Ansicht, deren höchstes Extrem der Socialismus und Communismus war, in ihrer Einseitigkeit erscheinen läßt. Das Princip derselben ist der Geist, welcher die Nothwendigkeit und Allgemeinheit sowohl als die Freiheit der Einzelnen im Staate verwirklicht. Der Staat ist daher erstens objectiv, substantiell, und wird von der selbstbewußten Thätigkeit des Einzelnen nicht producirt; er ist aber zweitens nicht ohne jene Thätigkeit, ohne das selbstbewußte Denken und Wollen. Der Staat ist ferner dadurch subjectiv, daß der Einzelne als Glied des Ganzen ihn verwirklichen hilft, daß dieser das, was schon ist, erzeugen hilft. Die Einzelnen sind das Mittel, wodurch das Ganze sich fortwährend verjüngt, dieses, der Staat, ist der Zweck, und darum Gesinnung des Einzelnen. Indem der Staat objectiv und subjectiv zugleich und seine Substanz die Gesinnung des Einzelnen ist, ist sein Wesen keine dem Menschen fremde und äußerliche Nothwendigkeit, sondern wesentlicher Inhalt seines Wissens und Willens, das allgemeine Nothwendige, was jeder Einzelne will. Jene Gesinnung, daß der Staat Gesinnung des Einzelnen ist, ist eben darum nicht die subjective Gewißheit des Einzelnen, sondern die von dem Allgemeinen erfüllte, objective, sittliche Gesinnung. Das Objective ist subjectiv, und umgekehrt: das Ganze ist in der Gesinnung der Einzelnen, ihr Pathos, und ist zugleich ihr Wesen: der wesentliche Inhalt ihres Willens, nämlich das, was sie selbst wollen, und worin sie sich deshalb frei wissen. Das Einzelne und Allgemeine ist nicht mehr entgegengesetzt, sondern eins. Indem der Einzelne nicht das Ganze ist, und dieses nicht blos ein Einzelnes, was das Individuum in seiner Macht hätte; indem nicht der Einzelne Zweck, sondern das Ganze, und das Ganze nicht blos ein Gemeinsames der Einzelnen, die darum isolirt und atomi-

stisch blieben, ist, gehört der Einzelne dem Ganzen und den besonderen Kreisen an, in welchen es sich gliedert. An diesen ist er gewiesen und nicht abstract an das Ganze, eben weil er nicht das Ganze und als Einzelner nicht mehr Zweck ist. In dem Staate, welcher Zweck ist, bleibt der Einzelne nicht einzeln, sondern wird Glied eines Besonderen, einer bestimmten Allgemeinheit. So erst ist der Einzelne, wenn er ein Besonderes geworden, als Glied des Ganzen lebendiges Mittel, wodurch das Ganze sich erhält und deshalb in Einheit mit dem Ganzen Zweck. Der Staat wird daher nicht hervorgebracht, oder producirt — der Einzelne macht den Staat nicht — sondern reproducirt. Der Staat soll nicht erst werden und entstehen: er ist schon; er soll nicht erst von uns geschaffen und erzeugt, sondern wieder erzeugt und erhalten werden. Wie im lebendigen Körper die Organe Mittel des Lebens sind, und das Leben, was aber schon ist, durch ihre Functionen hervorbringen helfen, ohne das man sagen kann, sie erzeugten dasselbe — denn man kann aus allen einzelnen Organen kein Leben machen — so ist der Einzelne nur als Glied des Staates Mittel und Zweck zugleich. Im Lebensproceß kommt kein Organ über das Ganze hinaus, wie im chemischen Processe die Stoffe sich isoliren, und im Product erlöschen, sondern die Organe erhalten sich, indem sie als Mittel zum Ganzen fortwährend im Ganzen wirksam sind. Ohne sie ist auch das Ganze nicht, daher sind sie als Mittel zugleich Zweck und deshalb selbst lebendig, indem sie das Leben fortwährend reproduciren. So verhält es sich auch im Staate. Da ist Leben, Thätigkeit und Arbeit, keine Ruhe, so wenig als im lebendigen Organismus, dessen Ruhe der Tod wäre. Da ist der Einzelne thätig und wirksam, wie die Organe des Lebens, und deshalb ist nicht blos das Ganze, sondern es wird zugleich fortwährend erzeugt. Wie nun die Glieder des Leibes verschieden sind und verschiedene Functionen verrichten, so die Einzelnen als Glieder des Staates. Der Staat, weil Zweck, gliedert sich in bestimmte Lebenskreise, welchen die Einzelnen angehören und denen ihre Arbeit zukommt. Deshalb ist der Staat und dessen Leben, diese sittliche Wirksamkeit, vermittelt durch das Selbstbewußtsein des Einzelnen, durch dessen Wissen und Wollen, Thätigkeit, Arbeit und Theilnahme am Ganzen. Der Staat, weit

entfernt, eine Polizeianstalt zu sein, ist vielmehr ein allgemein geistiges Reich selbstbewußter freier Menschen.

Dies ist die höhere philosophische Ansicht von Recht und Staat, welche sich durch die Entwickelung der kritischen Philosophie bis zu Hegel gebildet und in der Rechtsphilosophie des letzteren ihren wissenschaftlichen Ausdruck gefunden hat. Schelling steht darin gegen Hegel zurück, indem die Idee im Staate nach ihm blos in der Form des Seins oder der Substanz thätig ist, nicht in der Form des Selbstbewußtseins und der Freiheit. Er kennt die Idee nicht, wie sie selbstbewußt und frei ist, sondern nur wie sie geschichtlich ist, und kann sie demnach nicht wirklich erkennen. Die Schellingsche Philosophie kommt nicht über den historischen Staat hinaus und nicht wirklich zum philosophischen Staate, zur Idee des Staates für sich. Wenn man freilich seinen, von Andern veröffentlichten Vorlesungen über Offenbarungsphilosophie trauen darf, so hält er jetzt nicht einmal mehr an der historischen Ansicht fest. Er soll nämlich den Staat für eine Zwangsanstalt erklärt haben; damit wäre er auf einen untergeordneten Standpunkt zurückgefallen. Es ist das wenigstens insofern möglich, als er in derselben Offenbarungsphilosophie die Welt blos die kranke, nichtige Welt nennt, worin nicht der Wille Gottes sei, sondern dessen Unwille. Es fehlt ihm, wie der geschichtlichen Ansicht überhaupt, an dem Gedanken des Rechts und des Staates für sich, indem sie die freie Selbstständigkeit des Staates nicht anerkennt. Das ist das große Werk Hegels auch in dieser Hinsicht, daß er das Recht und den Staat in der Form des Rechts selbst erfaßt, daß er die Rechts- und Staatsidee nicht blos geschichtlich, sondern auch für sich, frei und selbstbewußt erkannt und wissenschaftlich gerechtfertigt hat.

Es ist allmählig seit der Reformation allgemeine Bildung der Zeit geworden, daß der Gedanke und die Freiheit das Princip des Rechts und der Sittlichkeit sei. Darauf kam es aber noch an, das Recht und den Staat aus diesem Princip zu entwickeln. Die Philosophie, deren Element der freie Gedanke ist, konnte nicht dabei stehen bleiben, blos die geschichtliche Ansicht von Recht und Staat zu rechtfertigen, sie mußte auch dazu fortgehen, den Staat in der Form seiner selbst zu fassen. In der

Geschichte ist die Rechtsidee noch in der Entwickelung begriffen, in der Form der Autorität, des Herkommens, des Vorrechts, und selbst des Unrechts, weshalb ihre Realität noch nicht ihrem Begriffe gemäß war. Dies ist nur möglich, wenn sie in ihrer eignen Form, in der des Rechts selbst, verwirklicht wird. Die Geschichte ist freilich der Weg dazu. Es kommt zum Rechts- und Gedankenstaate nur durch den geschichtlichen Staat, weshalb jener nicht weniger historisch ist, als dieser, durch dessen geschichtliche Entwickelung er ins Leben tritt. Der historische Staat erzeugt den Rechts- und Gedankenstaat selbst, ruft ihn hervor. Der geschichtliche Staat ist die Voraussetzung des letzteren, und damit seines Entstehens: der Rechts- und Gedankenstaat kann sich nur dadurch verwirklichen, daß er von den geschichtlichen Zuständen, welche er vorfindet, nicht abstrahirt, sie blos negirt, sondern umbildet. Die Umbildung ist kein Unrecht, welches dem geschichtlichen Staate äußerlich angethan wird, sondern er hat den Trieb dazu in sich. Wäre er nicht die innere, reale Möglichkeit des Rechts- und Gedankenstaates selbst, so wäre die Umbildung unmöglich; nun aber hat dieser das Recht und die Idee auf seiner Seite. Der Unterschied zwischen dem historischen oder Autoritätsstaate und dem philosophischen oder Rechtsstaate ist also, daß jener auf der geschichtlichen Grundlage des Vorrechts und des Herkommens basirt ist, während dieser auf der Grundlage des Rechts in der Form des Rechtes selbst ruht, und auf dem Gedanken der Freiheit auferbaut ist. Damit ist nicht gesagt, daß im geschichtlichen Staate der Gedanke des Rechts nicht auch das wirksame Element wäre, denn ohne Recht ist kein Staat möglich, aber dieses Recht war Vorrecht, Standesrecht u. s. w., und darum Unrecht: von diesem Unrecht muß sich das Recht befreien, und müssen die Menschen als gleich vor dem Gesetz anerkannt werden.

Der Gedanke des Rechts und der Freiheit machte sich schon in der französischen Revolution, aber negativ und abstract geltend, in der Form der liberté et égalité. Die Revolution war blos der Wendepunkt, daß der Gedanke des Rechts, als eines wesentlich allgemeinen und gleichen, zum Bewußtsein kam, während bisher das Recht ein ungleiches gewesen war. Wegen der Abstraction der Freiheit konnte die Revolution selbst nicht staatenbildend werden, sondern erst nach der-

selben fing der Gedanke des Rechts an, sich zu verwirklichen. Die Forderung wurde nun: der Staat soll das Recht in der Form des Rechts selbst geltend machen. Das Bilden des Rechtsstaates ist, wie sich ergeben, wesentlich ein Umbilden des historischen. Dieser, der Standesstaat, der Staat der Bevorzugung und des Unrechts wird daher selbst zum Rechts- und Gedankenstaate. Der letztere macht durch das staatenbildende Princip des Rechts und der Freiheit flüssig, was der erstere unmittelbar und fest in der Form des Vorrechts enthielt. Der philosophische Staat ist keine Abstraction, sondern die Verwirklichung der Rechtsidee, er abstrahirt nicht von dem geschichtlichen Staate, sondern idealisirt ihn und macht ihn dem Gedanken des Rechts gemäß. Der Rechtsstaat ist die politische Dialectik der historisch-politischen Staatsformen, er gestaltet sich durch die politische Metamorphose des historischen Staates und erbaut sich aus dessen Elementen. Die Gestalt, welche der Gedankenstaat durch die Umbildung des historischen annimmt, ist die repräsentative, constitutionelle Form, die der Rechtsidee gemäße. — So sehr nun Hegel diese Idee als das staatenbildende Princip erkennt und wissenschaftlich in der Rechtsphilosophie entwickelt, erfaßt er sie aber nicht zugleich in demselben Maße als das Princip der Umbildung des geschichtlichen Staates. Er zeigt zwar, wie der Rechtsstaat die Freiheit in rechtliche und gesetzliche Staatsmächte gliedert, wie dieser Staat keine abstracte, sondern gesetzlich bestimmte Organisation der Freiheit ist, aber entwickelt diese Organisation nicht bestimmt aus der Gestaltung und Umbildung des historischen Staates, als durch ihre Voraussetzung selbst. Dies ist auch der Grund, warum das Recht und der Gedanke nicht überall als das organisirende Princip und die selbstbewußte Form in der Hegelschen Rechtsphilosophie sich erweist, ja weshalb besonders in der Entwickelung und Gestaltung der Staatsgewalten das Recht nicht durchgängig die durchdringende Idealität derselben ist, weswegen der Gedanke mehr abstract erscheint, als nach seiner wahrhaft concreten Form, welche die die Gewalten idealisirende Macht und Lebendigkeit ist. Dazu kommt noch, daß Hegel die Umbildung der vaterländischen Zustände, welche er in der Kritik der würtembergischen Verhandlungen zu beurtheilen angefangen hatte, in der Rechtsphilosophie

nicht weiter verfolgte. Man hätte dies um so mehr erwarten sollen, als er die wissenschaftliche Rechtfertigung des Rechts- und Gedankenstaates und damit das Princip jener Umbildung darin zum Vorwurf nahm. Er ging aber, anstatt auf dieselbe dem Princip der Neuzeit gemäß zu reflectiren, dabei auf die constitutionelle Verfassung zurück, wie sie besonders in der englischen Verfassung und zum Theil in der französischen Restauration historisch sich gestaltet und ausgebildet hatte. Er mochte glauben, daß unsre deutschen Zustände, welche erst anfingen, sich im Zeugnisse jenes Princips zu bilden, noch wenig geeignet wären, der philosophischen Idee des Staates zur factischen Erläuterung dienen zu können. Die englische Verfassung enthält noch manche feudalistischen Elemente, die von ihr unmittelbar vorgefunden und aufgenommen wurden. Dieselben wurden dagegen in unserm Vaterlande meistens aufgelöst. Unsere Zustände, wenn gleich im Sinne des Princips der Neuzeit erst im Entstehen begriffen, waren in dieser Hinsicht demselben wirklich mehr gemäß, als die englische Verfassung. Die Reflexion auf diese Verfassung war schuld daran, daß in die Hegelsche Rechtsphilosophie ein althistorisches Element hineinkam, welches, mehr unmittelbar aufgenommen als umgebildet, durch die Idee nicht gerechtfertigt scheint. Die constitutionelle Form des Staates blieb darin mehr altgeschichtlich corporativ, als neugeschichtlich constitutionell. Wenn Hegel in der Rechtsphilosophie zwar das Princip der Neuzeit festhielt, so geschah dies nicht mehr im nationalen Sinne, wie in seiner Kritik der Verhandlungen der würtembergischen Landstände. Insofern steht die Rechtsphilosophie nicht mehr in der nationalen Bewegung und Gegenwart, womit jene Kritik begonnen hatte. In der Philosophie der Geschichte ließ Hegel die Umbildung der vaterländischen Zustände ebenfalls außer Acht. Nach der Kritik der Verhandlungen der würtembergischen Landstände wäre die Aufgabe seiner Rechtsphilosophie gewesen, den Rechts- und Gedankenstaat als den politischen Inhalt derselben nicht blos gegen den historischen Staat überhaupt, sondern auch gegen die altgeschichtliche constitutionelle Form der englischen Verfassung zu rechtfertigen. Er würde damit erstens nicht nur das Princip wissenschaftlich reiner erhalten haben, sondern auch zweitens nicht blos der anfangenden Umbildung der Nation zu Hülfe

gekommen sein, wie in der Kritik der würtembergischen Verhandlungen, sondern dem gegenwärtigen Kampfe der Umbildung selbst. Nun aber begegnete ihm in Deutschland, was Benjamin Constant in Frankreich: anstatt dem Princip der Neuzeit gemäß auf die politische Umbildung des eigenen Vaterlandes in der Gegenwart zu reflectiren, sahen beide sich nach dem altgeschichtlichen Ideal der Verfassung einer fremden Nation um.

Es ist ferner in der Hegelschen Rechtsphilosophie noch ein Bruch zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und dem eigentlich politischen Staate. Es ist überhaupt eine Aufgabe für die Zukunft, besonders Englands und Frankreichs, den Socialismus und Communismus mit der politischen Staatsform auszugleichen. Denn die politische Trennung der Bürger durch den Besitz und die communistische Gleichheit ist ein Gegensatz des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft, welcher, wenn er sich fixirt, die größte Erschütterung zur Folge haben kann. Die bürgerliche Gesellschaft ist, wie Hegel richtig entwickelt, eine Voraussetzung des politischen Staates, sie ist deshalb bestimmt, ein Moment desselben zu werden, d. h. aber, politisch zu werden. Jedoch ist die natürliche Gliederung des Lebens in der bürgerlichen Gesellschaft und die politische im Staate bei Hegel eine andere, und darin scheint der erwähnte Bruch zu liegen. Die Stände der bürgerlichen Gesellschaft, wie sie das Leben erzeugt, und wie Hegel sie in den ackerbauenden Stand, in den Gewerbs- und Handelsstand und in den allgemeinen Stand unterscheidet, hätten von ihm in die politische Idee erhoben werden sollen. Es wäre dies eine Umbildung sowohl des geschichtlichen Standesstaats als auch des Socialismus gewesen, und damit eine Umbildung zugleich der ständischen Vertretung in eine Bezirksvertretung. Nur so, scheint es, ist die bürgerliche Gesellschaft eine wirkliche Voraussetzung des politischen Staates und in demselben wahrhaft idealisirt. Aber Hegel hat sich zu sehr von der politischen Wirklichkeit der altgeschichtlich constitutionellen Form imponiren lassen. Der Besitz ist zwar ein wesentliches Moment im Staate, er darf aber nicht die politische Vertretung und Berechtigung vorzugsweise bestimmen: denn er hört dadurch auf, bloßes Moment zu sein, er wird das politische Element selbst, der Staat wird zur politischen Abstraction. Die politische Gliederung ist nicht zugleich die natürliche des Le-

bens; aber das sociale Leben muß politisch werden, wenn es sich dem Staate gegenüber nicht fixiren soll. Es kann wohl nicht geläugnet werden: seit der französischen Revolution ist dem Princip der Neuzeit gemäß die politische Aufgabe, die bürgerliche Gesellschaft mit der repräsentativen Form des Staates zu vermitteln, die Stände derselben politisch zu idealisiren. Die repräsentative Staatenbildung Englands und Frankreichs ließ das bei der Umbildung des geschichtlichen Staates außer Acht. Der Gegensatz der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates ist jetzt davon die traurige Folge. Wenn die natürliche Gliederung des Lebens nicht politisch wird, wenn das Element des Besitzes politisch Eins und Alles sein soll, würde auch das Vaterland in Zukunft derselben Gefahr ausgesetzt sein.

Es war Hegel in der Rechtsphilosophie allein um den Staat zu thun; es war dies zunächst auch der richtige Gesichtspunkt: wenn der Staat der Rechtsidee gemäß erkannt und begriffen werden sollte, mußte er in diesem Sinne ausschließlich betrachtet werden. Da Hegel den Staat rein für sich zum Gegenstande machte, ohne Zusammenhang mit anderen Lebenskreisen, da er denselben zugleich für den wirklichen Boden jener Kreise nahm, soll bei ihm der Staat, wie man häufig sagt, Alles in Allem sein. Kunst, Religion, Wissenschaft sollen nach ihm blos relativ berechtigte, der Sittlichkeit des Staates untergeordnete Formen sein. Da bei Hegel die Kirche ohne Einwirkung auf den Staat blieb, glaubte man, daß nach ihm die Religion blos etwas Innerliches, Individuelles wäre, und der Staat sich um das religiöse Bekenntniß seiner Bürger nicht zu bekümmern hätte. Der Ausspruch Hegels, daß, was der Staat fordere, die Form einer rechtlichen Pflicht habe, und es gleichgültig sei, in welcher Gemüthsweise es geleistet werde, schien diese Meinung nur zu bestätigen. Man behauptete, die Kirche habe nach ihm die Bestimmung, vom Staate nur absorbirt zu werden. Bei fortschreitender Bildung und Vollendung des Staates müsse die Kirche völlig überflüssig werden, ja als eine blos relative Geistesgestalt der höheren des Staates weichen. Wenn Hegel in der Rechtsphilosophie den Zusammenhang des Staates mit anderweitigem, ihn erfüllenden künstlerischen, religiösen und wissenschaftlichen Inhalt näher nicht

beachtet, so läugnet er darum die Eigenthümlichkeit und Berechtigung der genannten Formen nicht. Er betrachtet sie ausdrücklich als der absoluten Sphäre des Geistes angehörig, woraus folgt, daß er sie für absolut berechtigt hält. Dies ist der Grund, warum sie bei ihm in der Rechtsphilosophie keinen Platz haben. Er unterscheidet das ausdrücklich. Nur wenn man das unterläßt, kann man, wie Rothe, auf den Gedanken kommen, daß der Staat der Gesammtorganismus alles geistigen Lebens sein soll. Rothe spricht in diesem Sinne von einem sogenannten vollen Begriff, wozu der Staat sich jedoch erst ausbilden soll; dieser Begriff ist aber, anstatt eine wirkliche Apotheose des Staats zu sein, eine Abstraction. Hegel hat das Verhältniß von Religion und Staat in seinen Werken mehrfach erörtert. Wir können das kurz so zusammenstellen: Derselbe Geist des Volks lebt in der Religion sowohl als im Staate; daher Völker, welche einen schlechten Begriff von Gott haben, auch keine guten Gesetze, keine gute Regierung haben. Eine von der Religion unabhängige Staatsverfassung kann es nicht geben, denn dieselbe Idee der Religion, welche im Innern des Gemüths ist, hat im Staate Leben und Wirksamkeit. Staat und Kirche stehen nicht im Gegensatz des Inhalts, der Wahrheit und Vernünftigkeit; es ist blos ein Unterschied der Form. Beide haben dasselbe Material, das sittliche Volksleben; die Kirche bildet die subjective Gesinnung zur wahren sittlichen Freiheit und führt zur subjectiven Ueberzeugung; der Staat verwirklicht diese Freiheit dem Begriffe gemäß in der ganzen Fülle ihrer Objectivität durch den Gedanken und die Wissenschaft, die der Autorität der Kirche gegenüber aus ihm hervorgeht. So gewinnt der Staat einerseits die tiefste Vergewisserung und religiöse Beglaubigung, und andererseits kommt die subjective Religion in ihm zur objectiven Wirklichkeit und erhebt sich in und durch den Staat zur Freiheit des Denkens und der Wissenschaft. So lange daher nicht die wahre Religion in der Welt erscheint, kommt auch das wahrhafte Princip des Staates nicht in die Wirklichkeit. Daraus geht hervor, daß die Kirche nicht von dem Staate verschlungen werden soll, wie so Viele meinen, sie ist nach Hegel keine Hülfs- und Nothanstalt, welche durch die Vollendung des Staats überflüssig gemacht wird. Wäre der Staat je vollendet und seine Sittlichkeit zugleich die religiöse

Geistigkeit, so wäre die Kirche allerdings überflüssig: aber so sind sich beide gegenseitig sichere und feste Garantien: das ist die Ansicht Hegels.

Es ist daher ein Mangel in Hegels Rechtsphilosophie, daß er, indem er das Verhältniß von Staat und Kirche anerkennt, dasselbe nicht entwickelt und ausführt, daß er das Verhältniß von Religion und Kirche zum Staate überhaupt nur im Allgemeinen hin und wieder in Anmerkungen bespricht. Er betrachtet den Staat in der Rechtsphilosophie einerseits blos von der politischen Seite, und giebt ihm zugleich andererseits eine religiöse Basis*) — aber die bloße Feststellung des Verhältnisses des religiösen und staatsrechtlichen Princips genügt nicht. Denn können Staat und Kirche nicht ohne einander sein; sind sie die beiden großen Richtungen, in welchen das Leben der Völker sich bewegt, beleben sie sich gegenseitig und durchdringen sich, so hätte das Verhältniß selbst näher entwickelt werden müssen. Ohne diese Entwickelung bleibt immer der Schein, als ob der Staat, welcher im Naturrecht rein politisch dargestellt wird, hauptsächlich berechtigt wäre; daß er die Kirche, welche zwar als Grund und Basis und als im innern Verhältniß zum Staate anerkannt wird, doch absorbire. Der Mangel in der Hegelschen Rechtsphilosophie ist, daß die Kirche im Staate keine lebendige Repräsentation erhält. Das religiöse Princip ist darin zwar Grundlage des Staats, es kommt aber nicht zum Durchbruch und verschwindet fast. Man muß wirklich Bedenken tragen, ob der rein politische Staat in der Hegelschen Rechtsphilosophie auch geeignet sei, die sittliche Idee, welche wesentlich in der Durchdringung des Religiösen und Weltlichen besteht, vollkommen verwirklichen zu können. Würden im Staate Religion und Weltliches sich vollkommen durchdringen, so wäre der Staat vollendet und bedürfte der Kirche nicht. Aber nach Hegel bedarf der Staat des Glaubens **). Hegel läßt jedoch die mehr selbstständige, absolut berechtigte Seite der Kirche außer Acht. Dies ist ein Mangel. Ist erstens die Religion nach ihm Grundlage des Staats, soll der Staat von der Religion durchdrungen

*) Encyklopädie der phil. Wissensch. 3te Ausg. §. 552. Anmerk.
**) Rechtsphilosophie §. 270 Zusatz.

sein; ist zweitens die Religion in der Kirche eine irdische Gemeinschaft und steht mit dem Staate auf demselben Boden, ja ist der Staat dieser Boden selbst, so kommt es hier besonders auf die Stellung an, die die Kirche einnehmen soll. Die Kirche muß wegen des Unterschiedes ihrer Form vom Staate eine eigene Sphäre der Aeußerung haben, wenn sie nicht im Staate aufgehen soll. Ihr Formunterschied vom Staate ist aber ein nothwendig bestimmter, und deshalb darf sie im Staate nicht aufgehen. Die Kirche muß daher eine wirksame, thatkräftige Existenz erhalten. Ist nach Hegel die Religion die Grundlage des Staates, so muß sie denselben auch durchdringen, um so mehr als nach ihm die Sittlichkeit erst in der Durchdringung von Religion und Weltlichkeit vollendet ist. Wenn der Staat in der Rechtsphilosophie von Hegel als das Reich der Sittlichkeit bestimmt wird, so läugnet er nicht, daß die Religion ebenfalls sittlich sei und sittlich erzieht. Im Gegentheile gerade deswegen bedarf der Staat ihrer. Hegel erkennt damit an, daß die Sittlichkeit des Staats nicht vollendet ist. Er betrachtet ausdrücklich die Weltlichkeit und Religiosität des Staats als gleich wesentlich und nothwendig; beide, Staat und Kirche haben ja dasselbe Material, das sittliche Volksleben, und sind schon dadurch innerlich auf einander bezogen. Die Kirche begleitet den Menschen nicht weniger durchs Leben, als der Staat. Er wird nicht blos von und für den Staat, sondern auch von und für die Kirche erzogen. Die Kirche empfängt ihn, wenn er geboren wird, nimmt ihn auf in ihre Gemeinschaft durch die Taufe, welche er bekennt, wenn er in die bürgerliche Gesellschaft tritt, weiht den Ehe- und Familienbund, und entläßt ihn, wenn er vom Leben abscheidet. Es giebt eine bürgerliche und kirchliche Gemeinschaft des Menschen. Der Zweck jener ist das zeitliche Wohl, der Zweck dieser das ewige Heil. Die bürgerliche Gesellschaft tritt der kirchlichen Gemeinschaft gegenüber; jene ist Differenz, Egoismus, Entzweiung; diese Einheit und Gemeinschaft, Freiheit. In der bürgerlichen Gesellschaft entwickelt sich die Aeußerlichkeit und Weltlichkeit, in der kirchlichen Gemeinschaft die Innerlichkeit und Religiosität. Die sittliche Idee entwickelt sich aus der Familie zu diesem Unterschiede. Aus beiden Elementen oder Sphären bildet sich der Staat der Sittlichkeit, welcher darum nicht blos politisch ist, sondern poli-

tisch-religiös. Auf diese Weise ist die bürgerliche Gesellschaft und die kirchliche Gemeinschaft eine Voraussetzung des Staats und der Kirche selbst, sofern beide mit der Entwickelung des Geistes der Menschheit in der Geschichte zusammenhängen. Beide sind in dieser Entwickelung, wie der Geist selbst, perfectibel. Indem zum Staate der Glaube der Kirche gehört und umgekehrt zur Kirche der Staat, ist der Unterschied kein heterogener Gegensatz, sondern Kirche und Staat sind in innerer Einheit und lebendiger Durchdringung. Die Verfassung des Staates hat daher nothwendig Einfluß auf die der Kirche, und umgekehrt: die eine entwickelt sich mit der andern. Die Entwickelung und Fortbildung des Staates und der Kirche geschieht der Rechtsidee und der Wahrheit äußerlich und innerlich gemäß. Wenn sich der Staat oder die Kirche weiter fortbildet, darf keines gegen das andere zurückbleiben. Der Staatsverfassung muß die Kirchenverfassung parallel gehen, wenn die eine die andere nicht stören soll. Dies ist die wahre Stellung der Kirche im Staat zum Staate. Beide, Staat und Kirche müssen sich frei gestalten. Die Kirche muß, wie der Staat von seinen Bürgern politisch vertreten wird, ebenfalls von ihren Gliedern repräsentirt werden. Es darf dies aber vom Staate auf sie nicht äußerlich übertragen werden, sondern muß aus ihrem eignen Leben und Innern hervorgehen. Die Kirche muß sich vom weltlichen Einfluß ungetrübt entwickeln können. Die Kirche soll und will deshalb nicht der Staat sein, sondern Kirche des Staats. Ihr Einfluß auf den Staat darf nur der sein, daß sie die getrennten Glieder der bürgerlichen Gesellschaft zur Einheit des Staats zurückführen helfe, und dann ferner dem Staate in seiner politischen Entwickelung, in seinen Conflicten mit der Welt kräftig zur Seite stehe. Darin liegt dann zugleich, daß sie den Gedanken, die Wissenschaft nicht von sich ausschließen darf. Die Kirche soll ein Reich der freien religiösen Geistigkeit sein, und durch sie der Staat ein Reich der freien Sittlichkeit. Eine solche Stellung kann nur die Kirche einnehmen, wenn sie dem Princip des Staates conform ist. So hätte Hegel Staat und Kirche fassen müssen, denn nur so sind beide gegenseitig feste Garantien, und haben beide ein wahres, harmonisches und freies Verhältniß zu einander. Es folgt daraus, daß die Kirche nur Staats- und Landeskirche

sein kann. Wenn die Kirche ihre Bestimmung nicht überschreitet, wenn sie nicht will, was sie nicht soll, und der Staat nicht bewirken will, was er nicht kann, nämlich: die getrennten Glieder der bürgerlichen Gesellschaft zur Einheit im Geist zurückzuführen, wird der Staat immer mehr zur wahren sittlichen Stärke gelangen, und die Kirche immer mehr zur geistigen, wird das irdische Leben immer mehr vollendet werden. Nur wenn man den Staat für das vollendete Reich der Sittlichkeit und Freiheit nimmt, was er wegen der Schranken des Menschenlebens nicht ist, kann man die Kirche für überflüssig halten. Zur wahren Sittlichkeit und Freiheit gehört die religiöse Geistigkeit. Indem beide, Staat und Kirche in die Entwickelung des Geistes der Menschheit fallen, so folgt daraus einerseits die Bestimmtheit und Endlichkeit des Volks in seiner sittlichen Organisation des Staates, aber auch andererseits die Erhebung desselben darüber hinaus durch die Unendlichkeit in der Religion. Die Kirche treibt den Nationalgeist über die Schranken seiner Natürlichkeit und Endlichkeit, über die Natur- und Sprachgrenzen hinaus, und erfüllt den Menschen mit der Idee einer universellen Religion.

Wir fassen also Staat und Kirche, beide als selbstständig und unabhängig von einander, in lebendiger Einheit und Harmonie, und damit auch ihre beiderseitige Verfassung und Repräsentation; dagegen will Pfizer, daß die Organisation des Staates durch die Kirche vermittelt sein soll. Es rührt dies von seiner blos mechanischen Auffassung des Staates her. Pfizer bringt es in der Erkenntniß des Staates nur bis zur „Herstellung des Gleichgewichts", und darum bedarf der Staat der Vermittelung durch Anderes. Dies Andere soll die Kirche sein. Staat und Kirche greifen vielfach in einander; es fragt sich daher, wie den Uebergriffen von Seiten des Staates gewehrt, oder die Autonomie der Kirche gerettet, aber dabei verhütet werden kann, daß sie zu einem Staat im Staate werde? Pfizer meint, dies werde durch Theilnahme an der Staatsgewalt und deren Ausübung geschehen können, d. h. durch Vertretung der Kirche bei der bürgerlichen Gesetzgebung. Der Staat soll nach Pfizer zwar die allgemeine Sittlichkeit verwirklichen, aber soll diese seine Aufgabe nur durch die Kirche lösen können. Die bürgerliche Volksvertretung der Kirche reicht jedoch so wenig für den

Staat, als für die Kirche hin: für die Kirche nicht, weil diese, obwohl sie für das Centrum alles geistigen Lebens ausgegeben wird, dies doch wieder nur in der bürgerlichen Volksvertretung sein soll; für den Staat nicht, weil die Kirche dem Staat in jener mangelhaften Vertretung nicht sein kann, was sie demselben sein soll. Es ist das weder ächte Repräsentation des Staates noch der Kirche, beide müssen selbstständig und unabhängig von einander, aber zugleich in Einheit und Harmonie mit einander vertreten werden. Wir können uns darum auch nicht mit der Ansicht Savigny's in Betreff des Verhältnisses von Staat und Kirche befreunden. Nach ihm müssen Staat und Kirche äußerlich neben einander bestehen, beide müssen blos unterschieden sein, und zwar ist dieser Unterschied ein fest bestimmter, fixer Unterschied. Eine Vermittelung, ein flüssiger Zusammenhang beider ist unmöglich. Savigny abstrahirt eigentlich von der Kirche, er trennt sie vom Staate; die Kirche kann sich daher fixiren, und thut sie das, so ist sie Hierarchie. Eben so wenig können wir den sogenannten Junghegelianern Bruno Bauer und Feuerbach in Betreff der Kirche beistimmen. Denn wenn nach diesen die Religion nur der objectivirte Ausdruck der Unmündigkeit der Menschen sein soll, die ihr Wesen noch nicht in ihnen selbst gefunden haben, und dasselbe deshalb als ein fremdes ansehen, kann die Kirche weiter nichts sein, als das entfremdete Wesen des Staats, womit denn sowohl die Kirche als der Staat selbst sein wahres Wesen bis jetzt noch nicht erfaßt haben soll. Nach dieser Ansicht sind Kirche und Staat beide gleich unvollkommen, der Staat ist nur die reale Möglichkeit der Vollkommenheit, wenn er sein Wesen in sich selbst setzt und in seinen Gesetzen ausdrückt, was die Kirche als das entfremdete Wesen des Staates nicht vermag, und deshalb im Staate aufzugehen bestimmt ist.

Vierzigste Vorlesung.

Der Glaube als voraussetzungsvolle Wahrheit. — Streben der neueren Philosophie nach Voraussetzungslosigkeit der Wahrheit von Cartesius bis Hegel. — Die Glaubenswahrheit und Einheit der göttlichen und menschlichen Natur von der Philosophie erkannt. — Schellings Erklärung derselben. — Marheineke's Entgegnung. — Hegels Erkenntniß derselben. — Unterschied des Schellingschen und Hegelschen philosophischen Standpunktes. — Schelling als absoluter Dogmatiker der neue Wolf. — Hegel der absolute Kritiker. — Schellings Vorrede zu Cousin. — Schellings Auftreten in Berlin. — Schelling der Diplomat unter den Philosophen. — Schellings neueste Offenbarungsphilosophie. — Die Offenbarungsphilosophie als sogenannte positive Philosophie im Unterschiede von Schellings früherem Identitätssystem als der jetzt von ihm sogenannten negativen Philosophie.

Wir gehen nun zur Betrachtung der Philosophie in der Gegenwart über, die wir hier natürlich nur im Allgemeinen zu charakterisiren vermögen. Von jeher wurde der philosophischen Erkenntniß und Wissenschaft der Vorwurf gemacht, daß sie nur strebe, den Glauben der Kirche und auch den Staat aufzulösen. Man hört jetzt wieder diesen Vorwurf besonders von solchen aussprechen, die die Philosophie wenig oder gar nicht kennen. Die Wissenschaft kämpft freilich gegen jede Fixirung irgend welcher Stufe des Geistes, gegen jede Voraussetzung, mag sie von Seiten des Staates, der Kirche und des Glaubens, ja der Philosophie selbst gemacht werden. Vor der Reformation galt der Grundsatz Augustins: **fides praecedit intellectum**, oder wie Anselm sagt: **credo ut intelligam**. Dies gilt nur so lange, als der Gedanke und die Philosophie im Dienste des Glaubens und der Theologie stehen. Bei der Unveränderlichkeit der Dogmen und deren stereotypen Behandlung kommt der Geist nicht zu sich selbst. Der Glaube ist zwar an sich Vermittelung des Geistes, aber diese kann nicht wahrhaft geschehen, wenn der menschliche Geist für nichts geachtet wird. Die Reformation war der Wende-

punkt des Glaubens, wo die Würde des menschlichen Geistes anerkannt wurde. Daraus ging die neue Zeit und die neue Philosophie hervor, welche mit dem Glauben dieselbe Aufgabe hat: die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zu erkennen. Wir sahen, Luther und die Kirche strebten, aber vergebens, die Einheit und Vermittelung der beiden Naturen zum Bewußtsein zu bringen. Denn Luther meinte, daß bei der Discrepanz der Substanzen zwar die göttliche Natur mit der menschlichen, diese aber nicht mit jener zu vereinigen sei. Indem Luther und die Kirche die beiden Naturen als heterogen voraussetzten, trennten sie, was zu vereinigen war. Die Erkenntniß der wahren Einheit wurde dadurch unmöglich, sie blieb Gegenstand des Glaubens. Die Reformation machte zwar den Glauben frei, aber beschränkte die Freiheit auf den Glauben und fesselte daher den Geist im Glauben. Die neueste Zeit fordert die Freiheit des Geistes nicht blos in religiösen, sondern in allen anderen Dingen des Lebens, in allen Stadien des menschlichen Geistes; sie fordert die Freiheit des Denkens und der Rede, die Freiheit in Staat und Kirche. Der Glaube hat, wenn er das Wissen auch nur innerlich, im Geiste voraussetzt, deshalb doch die Voraussetzung zu seinem wesentlichen Elemente. Diese ist aber eine Schranke des Geistes, und die Philosophie strebte deshalb von Cartesius an, dieselbe aufzuheben und zu durchbrechen. Die Voraussetzungslosigkeit der Philosophie hat den Sinn, daß sie Voraussetzunaslosigkeit der Wahrheit ist, nicht ihre Nihilirung und Negation, sondern die Freiheit, sie in und durch den Geist selbst zu setzen und hervorzubringen. Die neuere Philosophie fängt an mit diesem Drange nach Voraussetzungslosigkeit, Cartesius drückt das als Zweifel an Allem aus, mit Ausnahme des zweifelnden, d. h. des denkenden Subjects, an dem nicht gezweifelt werden kann. Sie erkennt daher jene Freiheit im Gedanken. Nach Luther heißt es noch: Glauben ist mein Sein, nach Cartesius aber: Denken ist mein Sein. Die Wahrheit soll aus der Gewißheit meiner selbst erkannt, soll gedacht werden. Gott ist daher unmittelbar Einheit des Denkens und des Seins, weder Denken, noch Sein, sondern ihre Einheit. Diese Einheit oder Substanz, folgerte Spinoza, ist allein die Wahrheit, alles Andere ist bloße Modification derselben. Die Theologen eiferten dagegen, als un-

tergrabe dies die Autorität der Kirche und die religiöse Offenbarung. Indem der Begriff des Geistes auch wirklich dadurch gefährdet wurde, faßte Leibnitz die Substanz mehr subjectiv, aber doch noch ebenfalls als jene unmittelbare, unterschiedslose Einheit. Die Aufklärer Eberhard, Mendelssohn, Nicolai u. s. w. wollten die Wahrheiten der Religion ganz und gar beseitigen, und nichts am Glauben gelten lassen. Gegen diese erhob sich Kant, welcher den Glauben wieder zu Ehren brachte. Nach ihm soll die Offenbarung in der heiligen Schrift das Fundament der Kirche sein, es soll aber wegen Schwachheit der menschlichen Natur vom Kirchenglauben zum Vernunftglauben, zum praktisch moralischen Glauben übergegangen werden. Dieser ist, daß Gott geglaubt werden soll, aber daß Gott nicht soll erkannt, gewußt werden können.

Bei Fichte wurde dieser Glaube in der Kritik aller Offenbarung zum Glauben an die moralische Weltordnung. Jacobi verwarf den Kirchenglauben, sprach gegen die Wunder, machte Christus zu einer fingirten Person, und erhob dagegen den subjectiven oder unmittelbaren Glauben, das unmittelbare Wissen, zum Princip. Kant machte gegen die früheren Philosophen geltend, daß der Geist der Wahrheit nicht mehr als unterschiedslose Einheit gefaßt werden solle, sondern als unterschiedene. Er stellte das Problem auf: wie solche unterschiedene Bestimmungen des Seins und Denkens ursprünglich eins sein möchten? Wie es aber den protestantischen Theologen nicht möglich war, die Einheit bei vorausgesetztem Unterschiede zu beweisen, so erging es auch Kant und Fichte. Sie nahmen zwar an, daß ursprünglich beide, Sein und Denken, Nicht-Ich und Ich, als Object und Subject eins seien, aber für die Erkenntniß trennten sie das ursprünglich Eine, setzten den Unterschied voraus und fixirten ihn zugleich. Schelling ließ den Unterschied fahren und behauptete damit für die Erkenntniß unmittelbar die Einheit des Seins und Denkens, diese als das Wahre, als die absolute Einheit des Objectiven und Subjectiven nehmend, und so schien es denn, daß er in der Weise des Gedankens erfaßt und erkannt habe, was der Glaube als Offenbarung angenommen hatte. Er erklärte Sein und Denken als blos äußerlich verschieden, beide als wesentlich eins, aber damit war der Unterschied nicht mehr erhalten; die Uebereinstimmung mit dem Glauben war daher nur Schein, denn

Schelling zeigte nicht, wie die unterschiedenen Bestimmungen sich durch sich selbst zur Einheit hervorbringen, und wie diese sich in dieselben dirimirt. Er setzte die Einheit voraus, wie der Glaube die Wahrheit, vernachlässigte den Unterschied, welcher jedoch für den Glauben eben so wesentlich war, als die Einheit. Was Kant als Problem hinstellte, wurde bei Schelling Dogma; denn er versicherte blos, und forderte, daß die absolute Vernunft als Einheit unterschiedener Bestimmungen an der Spitze aller wahren Erkenntniß stehen solle; er entwickelte nicht, wie sie auf diese Höhe gekommen, sie war und blieb Sache intellectueller Anschauung. Erst Hegel zeigte, wie der Unterschied von Sein und Denken sich dadurch aufhebt, daß jedes durch sich selbst zum Andern wird, und sich für sich in Einheit mit demselben hervorbringt. Hegel setzt darum die Einheit und Wahrheit nicht voraus, er setzte nichts voraus. Das Kantische Problem wurde von ihm gelöst, das Schellingsche Dogma von ihm entwickelt und bewiesen. Jenes Problem und dieses Dogma wurde durch ihn Lehre und Wissenschaft. — Hegel begriff dieselbe Wahrheit, welche im Glauben gegeben, geoffenbaret ist. Der Nexus Gottes mit der Welt, der göttlichen und menschlichen Natur, welcher Inhalt des Glaubens, die geglaubte Wahrheit ist, wird nun durch absolute Idealität, die dasselbe in der Form des Gedankens ist, was der Glaube an Gott den Geist, erkannt und begriffen. Es wird sowohl der Unterschied erkannt, als die Einheit, diese als das Ursprüngliche, aber in jenen sich dirimirend, und der Unterschied als zur Einheit sich aufhebend: es wird der Glaube als die Wahrheit erkannt und dadurch gerechtfertigt. So lange an die Einheit der Naturen blos geglaubt, aber dieselbe nicht wirklich erkannt wird, bleibt der Glaube ein Mysterium. Alle Philosophie, welche den Glauben und die Offenbarung zwar nicht läugnet, aber auch nicht die Einheit beider Naturen erkennt, muß den Glauben für ein Geheimniß erklären. Schelling erklärt auch blos in den schon früher erwähnten Vorlesungen über Offenbarungsphilosophie die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, begreift sie nicht. Er erklärt sie mit Bezug auf die Kirchenlehre so, daß Christus in seinem außergöttlichen Sein vor der Menschwerdung weder Gott, noch Mensch sei, aber sich durch die in ihm zurückgebliebene göttliche Gesinnung aus der von der Welt her ihm ge-

wordenen Substanz zum Menschen mache. Die Menschwerdung also ist zwar eine Entäußerung, aber nicht des wahren Gottes, sondern nur des unwahren, außergöttlichen, in die der Logos durch den Menschen gerathen war. Dies Dogma fordere, daß die göttliche und menschliche Natur weder aus einander gerissen, noch daß beide vermischt würden. Dies werde aber nicht dadurch erreicht, wenn man den Logos sich mit einer menschlichen Persönlichkeit verbinden lasse. Die geschaffene Person, mit der er sich verbinde, müsse dadurch aufgehoben und vernichtet werden. Der wahre Gott sei unveränderlich, es werde nicht der wahre Gott Mensch — wie es Glaube ist — sondern nur die göttlichen Persönlichkeiten, der unwahre Gott. Dagegen sagt Marheineke: die Kirche habe dabei stets die Unveränderlichkeit Gottes behauptet: man habe sehr wohl sagen können, das Werden — hier das Für-Gott-Werden — läge nicht auf der Seite der göttlichen, sondern der menschlichen Natur. Schelling unterscheide gegen den Sinn der Kirche den Logos von Gott, und nur so könne man eine Veränderung des Logos als nothwendig zur Menschwerdung erfordern. Es wäre unstatthaft, wenn Schelling sagte: „es müßte sonst der Mensch, den der Logos anzieht, seiner Persönlichkeit nach erst vernichtet werden, wenn nicht zwei Personen herauskommen sollten." Dies sei in der Kirche, im Widerspruch gegen den Nestorianismus, ausgeschlossen worden, nach welchem letzteren allein es zwei Personen waren, die in Christo sich vereinigten. Um die Identität des Bewußtseins oder der Persönlichkeit wahrhaft zu behaupten, heiße es: nicht die menschliche Persönlichkeit, sondern Natur hat der angenommen, der göttlicher Natur war, und die Persönlichkeit ist die Einheit beider und eben erst kraft der Aufnahme der menschlichen Natur in die göttliche die wahre Persönlichkeit geworden (statt, wie Schelling sagt, dadurch vernichtet zu werden). „Ein außergöttliches Sein des Menschen Christus, ein Unabhängigwerden desselben vom Vater, das ihm ohne sein Zuthun durch den Menschen widerfuhr, also zufällig für ihn war" — seien rein ersonnene mit der Kirchenlehre nicht vereinbare Bestimmungen. Schelling werfe der Kirchenlehre vor, daß sie den Logos sich mit einer menschlichen Persönlichkeit verbinden lasse. Das sei es gerade, was die Kirche als das Häretische verworfen habe,

eine solche Conjunction von zwei Personen, in der die eine gerade so viel wäre, als die andere, und die als Verbindung nur die ganz äußerliche wäre.

Ist im Glauben und der Offenbarung Wahrheit, so muß sie auch gewußt werden, gedacht und erkannt werden können. Im Glauben ist daher selbst dieser Trieb, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, die Wahrheit nicht blos zu glauben, sondern auch zum Bewußtsein zu bringen. Das ist zugleich Trieb des Denkens und der Philosophie, der es nach langer Arbeit gelungen ist, diese Wahrheit durch das Denken gewiß zu machen, indem sie das Denken als das Erste, das Sein mit sich vermittelnd faßt, die Offenbarung und den Glauben aus seinem Sein und Gegebensein, von der Form der Voraussetzung befreit und damit die Wahrheit erkennt. Schelling ging aus von dem Sein der absoluten Vernunft, über die er nichts Höheres denken konnte. Dieser dunkle Grund, dieser absolute Anfang hob sich ihm nicht durch sich selbst auf; das Sein ist nicht Nichts geworden. Die absolut göttliche Vernunft ist aber eben deswegen bei Schelling nur; wenn das Sein auch kein todtes, ruhendes ist, so ist doch die Thätigkeit der göttlichen Idee nicht gleich die denkende und wissende. Gott ist blos von Anfang an, er weiß sich nicht von Anfang an, weil das Wissen erst später zu dem Sein hinzutritt. Während nach Hegel Gott von Anfang an der wissende ist, das Denken Gottes das Erste und das Sein Gottes dadurch gesetzt, kommt bei Schelling das Wissen Gottes aus dem Sein. Ursprünglich ist ihm Gott bewußtlos, das Bewußtsein soll erst daraus sich entwickeln. Wenn jedoch das Sein Gottes unmittelbar und ursprünglich fest ist, so ist nicht abzusehen, wie dasselbe, wenngleich thätig, aber bewußtlos, das Bewußtsein setzen und erzeugen soll. Solches Wissen Gottes ist ein blos reflectirtes, kein ursprüngliches Wissen. Schelling läugnet Gott nicht als den wissenden und bewußten, aber Gott wird nur der wissende bei ihm, ist nicht der wissende, kommt erst zum Bewußtsein. Das Sein kann aber nur bewußtes Sein, Bewußtsein werden, wenn es sich zum Bewußtsein durch sich selbst aufhebt, wenn sein Begriff nicht es selbst, sondern Bewußtsein ist. Aber dann ist dies das Erste, Ursprüngliche, nicht das Sein, welches vielmehr durch es gesetzt ist. Das nicht ursprüngliche Wissen ist das

menschliche, was daher wird: der Mensch kommt zum Bewußtsein durch die Natur und deren ganzes Leben. Aber Gott ist das Wissen ursprünglich, der Geist, und darum schöpferisch, er schafft das Sein und das menschliche Bewußtsein, das zu seinem Ursprung zurückkehrt und in demselben ideell erhalten ist.

Wir sahen, die neueste Philosophie ist seit Kant wesentlich kritisch: die Einheit des Gegenstandes und der Erkenntniß, des Inhalts und der Form ist ihre wesentliche Aufgabe. Kant stellt diese Einheit des Einzelnen und Allgemeinen als Problem der Erkenntniß hin; aber sowohl Kant als Fichte halten bei dieser Forderung zugleich an dem Unterschiede des Gegenstandes und der Erkenntniß fest, und so ist die geforderte Einheit unmöglich. Beide Philosophen bringen es bei aller Anstrengung nicht dahin, den Unterschied und Gegensatz des Subjectiven und Objectiven, welcher nicht sein soll, zu überwinden: weil sie die Idee blos subjectiv fassen, als wenn nicht auch im Objectiven, in der Welt, Vernunft wäre. Die geforderte Erkenntniß der Einheit geht daher in einen subjectiven Glauben an dieselbe über, d. h. in das Bekenntniß der Unerkennbarkeit. Schelling hob diesen Gegensatz unmittelbar durch die Versicherung auf, daß nicht blos im Subjectiven, sondern auch im Objectiven, in der Welt, Vernunft sei. Die Vernunft wird daher von ihm die absolute Vernunft genannt, als die Einheit des Subjects und Objects, welcher Satz rein dogmatisch von ihm angenommen und hingestellt wird. Der Dogmatismus ist seiner Philosophie von Haus aus eigen, nicht erst, wie er jetzt versichert, seiner sogenannten zweiten Philosophie. Es ist blos Täuschung, wenn Schelling diese Voraussetzung der absoluten Einheit und Vernunft, diese seine erste Philosophie, wie er sie jetzt nennt, als nicht dogmatisch angesehen wissen will, wenn blos seine zweite Philosophie ein neuer Dogmatismus im Gegensatz zur Kritik sein soll. Schelling hält, indem er die absolute Vernunft dogmatisch voraussetzt, an dem von Kant vorgezeichneten Wege der Kritik nicht fest; er ist darum nur von Seiten der Unmittelbarkeit und der Voraussetzung ein Fortschritt. Schelling ist in gewisser Hinsicht der neue Wolf. Wie der alte Wolf der Dogmatiker des Verstandes, der endlichen Erkenntniß war, so ist er der Dogmatiker der absoluten Vernunft

und der unendlichen Erkenntniß: er setzt nämlich das Absolute dem Inhalt nach voraus, er ist der absolute Dogmatiker. Wie früher der Fortschritt war von dem Wolfischen endlichen Dogmatismus zur subjectiven Kritik, so ist jetzt der Fortschritt von dem Schellingschen absoluten Dogmatismus zur absoluten Kritik. Kant war der subjective Kritiker des Wolfischen Dogmatismus, Hegel ist der absolute Kritiker des Schellingschen absoluten Dogmatismus. Hegel setzt das Absolute blos der Form nach und deshalb nicht als solches voraus; er führt deshalb die ganze neue Philosophie, die Kantische Kritik sowohl als den Schellingschen Dogmatismus, weiter, und kritisirt beide. Er ist der Erfinder der absolut kritischen Methode, des sich selbst Beweisens der absoluten Vernunft, der Manifestation gegen das bloße Kantisch-Fichtesche Deduciren und das bloße Schellingsche Construiren. Schelling nennt das Erkennen der absoluten Vernunft intellectuelle Anschauung, die dem absoluten Gegenstande gleich sein soll: er versichert das Aufgehobensein der Gegensätze in die Einheit und Indifferenz, ohne zu zeigen, wie die Gegensätze sich durch sich selbst zu jener Einheit aufheben. Aber erstens kann das Unmittelbare nicht absolut sein, sondern ist abstract; und zweitens muß, was absolut sein soll, durch sich selbst vermittelt sein. Es fehlt bei Schelling an der Dialectik des Inhalts, an der Formbewegung desselben, d. h. aber an dem rechten Gedankeninhalt. Er kommt daher nicht zum wahren Gedanken der Vernunft, welcher eben ihre Selbstvermittelung ist, sondern zur bloßen Vorstellung derselben. Er muß in der Erkenntniß zu Bildern und Symbolen seine Zuflucht nehmen, die Erkenntniß für intellectuelle Anschauung, d. h. aber für etwas Subjectives erklären. Denn diese intellectuelle Anschauung hängt von dem Zustande des Menschen ab, ob er dieselbe habe, während doch die absolute Vernunft fordert, daß die Erkenntniß absolut, objectiv in der Sache oder Idee gegründet sein soll. So ist die ganze wissenschaftliche Construction bei Schelling noch eine subjective, nicht eine Realisirung der Idee durch sie selbst im Universum, sondern es ist Schelling, der sie in die Welt einführt; Hegel dagegen läßt die Idee durch speculative Methode von sich selbst den Beweis führen, er giebt der Idee allein die Ehre, und sieht, seine Reflexion fern haltend, ihrer Entwickelung zu.

Schelling und Hegel lebten eine Zeitlang in Jena, in dem lieblichen Thale, das, ganz von Bergen eingeschlossen, die Wiege des neuen deutschen Geistes geworden ist. Sie gaben zusammen ein Journal heraus, welches dem neuen Standpunkte erst Bahn brechen mußte, denn sie hatten gewaltig, besonders gegen die Verstandes- und Reflexionsphilosophie zu kämpfen. Schelling steht in seinen ersten Schriften noch auf dem Fichteschen Standpunkte, ja noch bei Kant; erst Hegel brachte ihn durch die Abhandlung über die Differenz der Schellingschen und Fichteschen Philosophie zum Bewußtsein über ihn und kritisirte in derselben zugleich schon den Schellingschen Standpunkt. Hegel wurde darauf Rector in Nürnberg, wo er die Logik schrieb, wurde dann nach Heidelberg berufen, wo er die Encyklopädie verfaßte. Im Jahre 1818 kam er nach Berlin, wo seine Philosophie den eigentlichen Boden fand und mächtig um sich griff, so daß sie einen ganz neuen Wendepunkt im gegenwärtigen Leben theils schon herbeigeführt hat, theils noch mehr herbeiführen wird. Während dies Alles vorging, feierte Schelling; von ihm war fast nicht mehr die Rede; er schwieg, und schien antiquirt. Man hörte wohl im Stillen, daß Schelling nicht mit Hegel zufrieden sei, aber Schelling hielt, so lange Hegel lebte, an sich. Erst als dieser gestorben war, brach er als deutscher Vorredner zu Cousin das Schweigen. Dies Schweigen, so lange Hegel lebte, und gleich das Sprechen, als er gestorben war, deutet auf einen Diplomaten. Man sagt, Schelling habe schon gleich nach Hegels Tode nach Berlin gewollt, er habe sich aber gedulden müssen, bis Zeiten und Umstände sich änderten. Man fing nämlich bald an, die Hegelsche Philosophie mit mißtrauischen Blicken anzusehen, wozu die Fractionen, welche sich innerhalb ihrer selbst gebildet hatten, und der Einfluß, den sie immer mehr und besonders auf die Theologie gewann, viel beitrugen. Schon früher, ganz besonders aber seit Schleiermachers Vorgange, war die Kritik ein wesentliches Lebenselement der Theologie geworden, und die sogenannte linke Seite der Hegelschen Schule machte dieselbe zu ihrer Hauptaufgabe. Viele stemmten sich dagegen und strebten, wo möglich, alle und jede Philosophie zu beseitigen. Dies wurde ihnen schwer, indem sie sich ganz besonders darin auszeichneten, von Philosophie nichts zu wissen, die Philosophie

aber nur durch Philosophie bekämpft werden kann. Das also vermochte nur ein Philosoph, und auf keinen konnte sich die Aufmerksamkeit mehr lenken, als auf Schelling, welcher sich gegen die Hegelsche Philosophie erklärt hatte, den diese Philosophie als ihren Gegner hochachten und verehren mußte.

Schellings Auftreten in Berlin zeigt wieder den Diplomaten. Die neue positive Philosophie wurde als etwas Unerhörtes überall bezeichnet und in politischen Zeitungen der Fortschritt, den die Philosophie gemacht, verkündigt, besonders aber ihre Tendenz, daß sie Hegel widerlegen solle, gepriesen. Diese Artikel über Schellings Vorlesungen und Versicherungen waren stets auf das große Publicum berechnet, nicht auf die gelehrte, am wenigsten auf die philosophische Welt. Es wurde immer nur versichert, Schelling werde seine zweite positive Philosophie im Druck erscheinen lassen. Wieder diplomatisch! Das Publicum wurde in Spannung gehalten. Schelling gab auch wirklich — einen Bogen in Druck. Also bogenweise. Wieder diplomatisch! Man könnte Schelling wirklich als den Diplomaten unter den Philosophen bezeichnen. Was wird der nächste Bogen bringen? So wurden früher auch die vier Weltalter immer von ihm angekündigt, ohne daß sie bis jetzt erschienen sind. Es hieß sogar einmal, Schelling habe schon angefangen, sie drucken zu lassen, aber habe das Manuscript aus dem Druck wieder zurückgenommen. Also immer das Streben, die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken und sich zu erhalten. Man hat schon oft gefragt: warum rückt Schelling mit seinem neuesten System nicht heraus? Unmöglich kann er das bekannte alte Sprüchwort fürchten. Was er nicht that, haben Andere ohne seinen Willen für ihn gethan; sie haben seine Vorlesungen drucken lassen.

Wir können Schelling bis jetzt freilich blos nach diesen Vorlesungen beurtheilen. Er hatte schon in seiner Vorrede zu Cousin eine sogenannte positive Philosophie im Unterschiede von seinem früheren Identitätssystem, nun von ihm sogenannten negativen Philosophie angedeutet. Schüler und Freunde Schellings hatten ebenfalls auf jene positive Philosophie und auf ihn selbst, als auf ihren Meister, verwiesen, der die Hegelsche Philosophie als negativ bezeichne. In der genannten Vorrede zu Cousin behauptete Schelling, daß Hegel

seine Methode von ihm habe; so daß also Hegels Methode der Manifestation dasselbe sei, was sein Construiren. Schelling ist schon scharf kritisirt worden; man hat ihm eine große Unsicherheit und Willkür im Gebrauche der Kategorien vorgeworfen, welche sich am wenigsten mit Hegels Methode verträgt. Man sagte, man wisse nicht recht, solle man das Mögliche, Negative formell nehmen oder nicht, relativ oder nicht, absolut oder nicht; ferner das Wirkliche, Positive als gegeben oder vorausgesetzt, als Seiendes oder vor dem Seienden. — Im Möglichen ist nicht blos Negatives, sondern auch Positives, sonst ist es nicht möglich, sondern ist Nichts. Möglich ist das, dessen Sein eben so sehr Nichtsein, als dessen Nichtsein eben so sehr Sein ist. Im Möglichen ist Sein und Nichtsein ponirt, im Wirklichen ist letzteres negirt und aufgehoben: das Wirkliche ist das aufgehobene Mögliche. Das Mögliche ist deshalb Nichts für sich, sondern es ist nur möglich, wenn es wirklich wird. Und das Wirkliche ist nur, wenn es möglich ist. Soll das Mögliche, als blos Negatives, Denken sein, so ist das gar kein wirkliches Denken, sondern Vorstellen. Das Wesen des Denkens ist Sein, das Wesen des Vorstellens Seinkönnen. Mit dem Sein ist zugleich das Denken negirt, mit dem Vorstellen nicht. Das Denken hat das Sein, das Wirkliche nicht außer sich; wenn was gedacht wird des Seins ermangelt, ist es eben nicht gedacht. Wenn ferner das Sein das Denken außer sich hat, so ist es nicht Sein, sondern Schein. Denken ist einfache Einheit seiner und des Seins, d. h Sein und Denken sind beide Momente einer Einheit: diese Einheit ist das Wirkliche, die Sache. Das Denken als blos Mögliches, Negatives, als nicht diese Einheit, ist gar nicht Denken. — Aehnlich verhält es sich bei Schelling mit der Idee, die nicht die Auslegung des Wirklichen, und so das Freie sein solle. Man sagte wieder, man wisse nicht recht, solle man die Idee für leeren Modus halten, und ihr Seinkönnen wirklich für frei, oder blos für imaginirt frei. Ihr Seinkönnen soll ein Seinwollen sein oder vielmehr Soseinwollen, was zugleich das Nichtsoseinwollen in sich schließt. Man sieht, die Idee und das Freie soll an kein Sein gebunden sein und an kein Denken, soll daher nicht sein und nicht denken — denn beides wäre blos Nothwendiges — und da bleibt nichts übrig, als Wollen; das

Freie wird ohne Weiteres als das Seinkönnen und Seinwollen bestimmt. Die Idee ist gewiß nicht das Nothwendige, sondern das Freie; aber es handelt sich um das Wie. Es fragt sich, ob die Idee ohne das Nothwendige das Freie ist; oder ob das Freie, um wirklich frei zu sein, nicht aus dem Nothwendigen resultiren muß. Wir haben früher gesehen, daß das Nothwendige die Voraussetzung des Freien ist, und dieses gerade dadurch und nur dadurch der Nothwendigkeit entnommen wird, daß es sich als Nothwendiges setzt und voraussetzt. Das Freie wird dadurch nicht abhängig vom Nothwendigen, sondern frei von der Voraussetzung. Wenn das Freie das Nothwendige nicht als Moment in sich faßt, so bleibt es ihm äußerlich gegenüber stehen und ist dessen Schranke.

Bei der Annahme und Vorstellung des unsichern Gebrauchs der Kategorien von Schellings Seite konnte es nicht fehlen, daß die Schellingsche Philosophie von verschiedenen Gesichtspunkten aus beurtheilt werden mußte. Einige behaupten: seine Philosophie habe eine Aenderung erlitten; Andere sagen: Princip und Methode seien sich von Anfang bis zu Ende gleich geblieben. Schelling selbst behauptet, sein Identitätssystem und seine jetzt von ihm sogenannte negative Philosophie sei Eine Philosophie, was seine Kritiker verneinen. Im Identitätssystem habe Schelling der Einheit von Wesen und Form das Wort geredet; das sei in der negativen Philosophie jetzt nicht mehr der Fall. Schelling habe dreierlei Philosophien statt einer: die Identitätsphilosophie mit ihrem Glauben an die Idee; die Möglichkeits- oder negative Philosophie mit ihrer Resignation auf die Ohnmacht der Vernunft, und die Existenzial- oder positive Philosophie mit ihrem Glauben an ein vollkommenes Jenseits. J. H. Fichte, Weiße u. A. behaupten, Schelling habe mit der positiven Philosophie wirklich ein neues Princip in die Philosophie eingeführt, wogegen wieder Andere versichern, er sei mit unverändertem Princip und Methode aus dem Gebiet der Natur in die des Geistes hinübergetreten.

Schelling sagte schon in der Vorrede zu Cousin: „Es steht der Philosophie noch eine große, aber in der Hauptsache letzte Umänderung bevor, welche einerseits die positive Erklärung der Wirklichkeit gewähren wird, ohne daß andererseits der Vernunft das große Recht entzogen wird, im Besitz des absoluten Prius, selbst des der Gottheit zu sein; ein Besitz, in den sie nur spät

sich setzte, der allein von jedem realen und persönlichen Verhältniß sie emancipirte, und ihr die Freiheit gab, die erforderlich ist, um selbst die positive Wahrheit als Wissenschaft zu besitzen." Wir sehen schon hieraus, daß Schelling keineswegs der Vernunft das Recht der Erkenntniß der Wahrheit bestreiten will. Er behauptet aber, daß man mit der Vernunft, „dem reinen Rationalen", nicht an die Wirklichkeit hinan könne; er erklärt damit indirect sein früheres Identitätssystem für nicht genügend, und stellt zugleich eine neue Wissenschaft in Aussicht. Schelling soll sich nun auch öffentlich gegen die intellectuelle Anschauung erklärt haben und dieselbe haben fallen lassen, um sich das Recht nehmen zu können, die Vernunft, das rein Rationale, zu bekämpfen, dasselbe in seine Schranken zurückzuweisen, und die behauptete Unmöglichkeit zu rechtfertigen, damit an die Wirklichkeit kommen zu können. Indem so an die Stelle der früheren intellectuellen Anschauung die Wirklichkeit tritt, die Viele für die gewöhnliche Erfahrung halten wollen, kommt Schelling auf die genannte neue, zweite, positive Philosophie, im Unterschiede von seinem früheren Identitätssystem, der nun von ihm sogenannten ersten, negativen Philosophie, die er darum nicht aufgeben will, sondern derselben nur eine andere Stellung anweist. Also die Methode, das Princip, soll im Ganzen dasselbe bleiben, es soll nur anders gestellt, die Identitätsphilosophie nicht aufgegeben, sondern ergänzt, oder, wenn man will, in ein höheres Ganzes aufgenommen und positiv begründet werden. Das Wenigste, was man dagegen sagen kann, ist: warum Schelling sie nicht gleich als blos negative Philosophie erkannt habe. Diese ist ihm jetzt die apriorische Philosophie, welche blos das Negative in aller Erkenntniß zum Inhalt haben soll, nicht das Positive, das jene enthält. Demnach ist die Vernunft in der negativen Philosophie eine solche, ohne die keine Erkenntniß möglich ist, aber keine, durch die sie entsteht. Schelling nennt auch die Vernunft das Nichtnichtzudenkende, das nothwendig zu Denkende, Denknothwendigkeit; aus dem Gedachtwerden folge aber nicht dessen Existenz. Die negative Philosophie geht blos vom Begriff zum Sein über, die positive vom wirklich Seienden zum Erkennen desselben. Die Denkbarkeit, ja die Nothwendigkeit, es so zu denken, ist Sache der Vernunft. Die negative Philosophie ist daher, kurz gesagt, Philosophie der Noth-

wendigkeit; die positive Philosophie der Freiheit. Jene denkt blos das Seiende, diese erkennt dasselbe frei an, als ein wirklich Existirendes.

Geben wir zu, daß Schelling seine erste Philosophie nicht mehr genügen kann, daß er das Denken darin als negativ und inhaltslos zu betrachten Ursache haben mag, indem dasselbe darin nicht eins mit der Sache sein soll, so müssen wir aber das Denken bei Hegel dagegen verwahren, welches er im Sinne seiner negativen Philosophie als formell bezeichnen will. Hegel hebt das Positive nicht auf, wie Schelling meint, sondern die Abstraction desselben; er begreift es, indem er es von seiner Endlichkeit und Aeußerlichkeit frei macht und dadurch in die unendliche Position erhebt.

Ein und vierzigste Vorlesung.

Schellings Ansicht der Hegelschen Philosophie. — Widerlegung derselben. — Darstellung und Kritik der Schellingschen negativen und positiven Philosophie — Die negative und positive Philosophie eine und dieselbe, nur mit andern Worten und Wendungen. — Die Positiven J. F. Fichte, Fischer, Weiße u. A. —

Es darf uns nicht befremden, daß Schelling, welcher das Vernünftige nicht als das Wirkliche erkennt, und behauptet, daß das rein Rationale, wie er die Vernunft ansieht, nicht an die Wirklichkeit hinan könne, gegen alle sogenannte rationalistische Constructionen zu Felde zieht, und diese als bloße Anmaßung des Denkens betrachtet, aus sich allein die Wirklichkeit erkennen zu wollen. Er meint nämlich, daß die sogenannten Vernunftsysteme es blos mit nothwendig aus einander folgenden, aber leeren, unwirklichen Begriffen zu thun haben, gegen welche seine jetzige positive Philosophie wirklich ein Mehr enthalte. Zu solchen Systemen rechnet er auch das Hegelsche, und ganz besonders die Hegelsche Logik; er meint, daß Hegels ganze Philosophie nichts Anderes sei, als sein früheres Identitätssystem, nur weiter entwickelt und ausgebildet. Schelling wirft Hegeln in dieser vorausgefaßten Meinung, daß bei diesem das Denken in der Logik nicht wirklich seiendes Denken *) sei, vor, daß Hegels logisches Denken nicht inhalts-

*) Wie Schelling das Denken bei Hegel ansieht, als leeres, inhaltsloses, nicht wirkliches, seiendes Denken, müßte die Logik, statt ein System der wirklich seienden Vernunft, blos ein Zusammen reiner Gedanken ausmachen, eine Verbindung reiner Wesen (nach Art eines abstracten Idealismus), die auf die Frage reellen Daseins keine Antwort haben und gestehen müssen, nicht von dieser Welt zu sein. Schelling will gegen dies vermeinte, unwirkliche Denken ein „gewolltes Denken" geltend machen, und meint damit das rechte Denken getroffen zu haben. Das Denken soll kein nothwendig zwingendes sein, sondern freies, gewolltes, ein Denken, das man wollen müsse. Erst dies soll wirklich

voll sei, wie Hegel irrthümlich glaube, sondern bloße Form. Dazu kommt jene andere Beschuldigung, daß Hegel das Sein und die Wirklichkeit, alles Positive und Gegebene, im Denken auflösen und verflüchtigen soll. Schelling hegt die sonderbare Meinung, daß das Hegelsche Denken dasselbe seiner ersten Philosophie sei, welches freilich, wenn es ohne das Sein und die Wirklichkeit genommen wird, leer und blos formell ist. Wenn bei Hegel das Denken das Erste und Ursprüngliche ist, so bleibt das Sein nicht unmittelbar vorausgesetzter, gegebener Inhalt, sondern wird in seinem Begriff gefaßt und mit dem Denken vermittelt, welches damit die schöpferische, absolute Form und Idealität des Seins ist. Schelling dagegen setzt das Absolute selbst dem Inhalt nach voraus, Hegel blos der Form nach. Schelling darf sich die Hegelsche Methode für seine erste Philosophie deshalb nicht zueignen wollen, seine Methode ist blos subjectiv, das Denken ist nicht das Sein selbst, sondern demselben gegenüber. Das Hegelsche Denken ist wirklich seiendes Denken, welches das Sein nicht außer sich hat, als Schranke und Verendlichung desselben, sondern das Objective in ihm selbst durchdringt. Hegel vergiebt dem Denken nichts,

---

seiendes Denken sein. Alles wahre Denken ist frei, kein zwingendes, eben so sehr als der Wille, ja dieser ist nur durch das Denken in ihm frei. Was nicht denkt, das will auch nicht. Man muß freilich, um zu denken, denken wollen, muß sich zu denken entschließen. Der Wille ist nur so weit beim Denken berechtigt. Sobald ich wirklich denke, bin ich mit dem Denken bei der Sache, die ich nicht willkürlich, nach Belieben denken kann und darf, sondern sie nehmen und denken muß, wie sie ist. Das wahre Denken ist eins mit dem Sein, mit der Sache: es läßt sich nicht beliebig wollen. Will ich mit dem Denken meinen Willen, so denke ich eben, was ich will. Das Denken, was der Wille bestimmt, ist willkürliches Denken. Der Wille darf weiter auf das Denken keinen Einfluß haben, als daß ich denken will; wenn er einen weitern Einfluß hat, so denke ich, was ich will. Das ist aber kein wirklich seiendes Denken, kein Denken, was die Sache in sich, sondern außer sich hat, kein eigentliches Denken, sondern Vorstellen. Zum wahren Denken gehört, daß ich den Willen habe, mich in die Sache zu vertiefen: nicht denke, was ich will, sondern was ist. Schelling macht das Denken vom Willen abhängig, sein gewolltes Denken ist abhängiges Denken. Aber das Denken ist wesentlich frei. Schelling vergißt im Denken des Willens das Denken.

wie Schelling; das Sein ist mit aller Objectivität stets dabei; er vergiebt eben so wenig dem Sein etwas; denn das Denken ist überall mit seiner Idealität gegenwärtig. Dieses ist nicht blos logisch, sich mit sich vermittelnde Form, welche vom Sein und Positiven erst bewahrheitet werden müsse. Hegel geht schon in der Phänomenologie davon aus, daß das Wahre nicht als Substanz oder Object, sondern eben so sehr als Subject zu fassen sei. Dies geschieht von Seiten der Erkenntniß so, daß das Wahre nicht gegenständlich, bloßes Object ist und bleibt, sondern wirklich erkannt und gewußt, daß vom Gegenständlichen nicht abstrahirt, sondern dasselbe zu seiner unendlichen Wahrheit und Idealität erhoben wird. Die Ruhe und Sicherheit des Seins wird nicht durch die Unruhe und Idealität des Denkens, durch dessen Bewegung und Flüssigkeit aufgehoben, sondern Alles wird dadurch in innern Zusammenhang gebracht. Der Begriff, der Geist muß alles überhaupt und jedes insbesondere an seiner gehörigen Stelle haben. Es ist daher Grundsatz des Hegelschen Denkens, sich auf Alles einzulassen, nichts zu negiren, sondern Alles, aber unendlich, zu affirmiren. Und dies Denken, welches sich auf den eignen Fittigen des Seins zur Idee aufschwingt, giebt Schelling für inhaltslos, blos negativ aus, anstatt darin eine Verklärung des Seins und Denkens zur unendlichen Affirmation, eine Bewahrheitung des Objects und Subjects, zu erblicken. Es ist unbegreiflich, wie man meinen kann, das Hegelsche Denken, welches keinem Dinge Gewalt anthut, schaffe das Gegebene weg, die gegebene Gewißheit der Außenwelt und der Dinge, und mache sich blos mit der reinen Selbstgewißheit des Denkens zu thun. Ein Blick schon auf die Phänomenologie sollte genügen, um sogleich das Unwahre und Ungereimte solcher Behauptung zu sehen. Hegel befaßt sich in jener phänomenologischen Dialectik dreimal mit aller möglichen Unmittelbarkeit und deshalb Gegebensein, ehe er sich das Thun des Gedankens erlaubt. Das erste Mal mit dem sinnlich Aeußern des Bewußtseins, das zweite Mal mit dem sinnlich Innern des Selbstbewußtseins, das dritte Mal mit der äußerlich-innerlichen Objectivität der Vernunft. Dann freilich durchdenkt er diese Anschauungen auf gleiche Weise, ohne daß die Gegenstände dadurch alterirt werden, ohne daß sie ihre Selbstständigkeit verlieren; denn er nimmt jeden voll-

zogenen Gedanken wieder vorsichtig auf sich zurück, damit kein Gegenstand davon etwas erleide, was er nicht kraft seiner eignen Thätigkeit erleidet. Er bringt eben so sehr das Gegebene, unmittelbar Gewisse auf sein inneres Wesen, indem er zeigt, daß die Dinge überall nichts Anderes produciren, als das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein und die Vernunft, welche den Begriff des Geistes erfaßt, in dem kein Unmittelbares, kein Ding irgend einer Art fehlt, aber jedes seine Wahrheit, mittelst seiner Art, nur in der allen gemeinsamen Gattung hat. So weit ist das Denken bei ihm der Form nach abstract, aber mit dem Geiste wird es die absolute Form selbst, in welcher weder das Ding vom Gedanken, noch dieser vom Geiste fern, sondern alles Besondere und Einzelne mit seiner allgemein vernünftigen Einheit und Idee zusammengeschlossen ist *).

Machen wir uns nun weiter eine Vorstellung von Schellings neuester Offenbarungsphilosophie **). Man hat gemeint, Schelling nehme hier die Offenbarung ***), wie der Glaube die Schrift,

---

*) Vergleiche meine Anzeige der Schellingschen Vorrede zu Victor Cousin, Jahrbücher f. wissensch. Kritik 1835. Nr. 33—35. u. die über „die Posaune". Ebendas. 1842. Nr. 52—55. Ferner: meine Recension über Michelets Geschichte der Philosophie. Hallische Jahrbücher 1824. Nr. 299—303.

**) Aber noch nicht nach dem Paulusschen Abdrucke; denn ich mische mich nicht gern in Rechtshändel. Die baldige Beendigung derselben bietet mir vielleicht die Gelegenheit dar, später darauf näher eingehen zu können.

***) Die Offenbarung, sagt Schelling, ist übervernünftig wegen der Ueberschwänglichkeit ihres Gegenstandes; dies ist kein Vorwurf für sie, sondern für die diesem Ueberschwänglichen nicht gewachsene Vernunft. Vernünftig kann jeder sein, aber das ist kein besonderer Ruhm. Das aus der Vernunft Folgende, sich von selbst Verstehende, nicht in den Affect des Staunens Versetzende kann jeder annehmen. Aber der Glaube an den übervernünftigen Inhalt ist nicht Jedermanns Sache. Es ist nichts widersinniger, als etwas vernünftig und dadurch begreiflich machen zu wollen, was sich selbst nicht für Vernunft ausgiebt. Alles Suchen und aller Fortschrit der Vernunft hat nur das Ziel, zu dem zu gelangen, worüber nicht weiter zu einem Andern hinaus gegangen werden kann. Dies letzte ist ein Uebervernünftiges, die Vernunft in Staunen Versetzendes. Dies letzte Wissen, der Abschluß des

seine Offenbarungsphilosophie sei gläubige Schriftphilosophie, Schrift erklärende Philosophie. Aber dem ist nicht so. Die Offenbarungsphilosophie soll kein dogmatisches System sein, sondern soll die Offenbarung nur erklären. Indem sie nicht dogmatisch verfährt, kann sie dem kirchlichen Dogma auch keine Antithesen entgegenstellen. Schelling fragt nicht, was der Offenbarung für eine Deutung zu geben sei, damit sie mit der Philosophie in Uebereinstimmung komme, sondern wie die Philosophie beschaffen sein müsse, um eine weltgeschichtliche That von so enormer Wirkung, wie die Offenbarung, in sich aufnehmen zu können. Seine Offenbarungsphilosophie ist keine aus der Offenbarung geschöpfte Philosophie; auch ist sie nicht erfunden, um die Offenbarung zu stützen, sondern sie ist durch den Begriff der Philosophie selbst gefordert, unabhängig von der Offenbarung geht sie von philosophischen Principien aus. Schelling will das Christenthum in seiner objectiven, geschichtlichen Nothwendigkeit, die es für das ganze Menschengeschlecht habe, auffassen und erkennen; dies ist sein Standpunkt, gleich weit entfernt von der „Enge des Pietismus", der alles auf das subjective Seelenheil der Einzelnen einschränke, wie wenn nur für das einzeln stehende Subject die große Veranstaltung geschehen wäre, als von der „leeren Weite des abstract allgemeinen Gottes im Rationalismus" und allen „solchen Systemen", die nur ein abstract Allgemeines, Unbestimmtes kennen, worin doch der Mensch seine Heimath nicht finden könne. Denn Gott sei kein abstract Allgemeines und Unbestimmtes, sondern ein Gott der Thaten. — Was nun die Schellingsche negative Philosophie betrifft, so muß sie, da sie dasselbe sein soll, was früher das Identitätssystem, mit der unmittelbaren, aber

---

Wissens, ist der Glaube an das Höchste und Letzte. — Wie früher im Identitätssystem die intellectuelle Anschauung nicht Jedermanns Sache war, so jetzt in der Offenbarungsphilosophie der Glaube: es gehören Sonntagskinder dazu. Der Glaube soll da anfangen, wo die Vernunft aufhört. Freilich, wo die Vernunft anfängt, zu staunen, hört sie auf. Aber damit sollte sie nicht aufhören, sondern anfangen. Schelling schlägt der Vernunft mit der Offenbarung ins Angesicht. Nach Schelling gehört auch zum Glauben Genie, Genialität, d. h. hier aber etwas Besonderes, während die Vernunft Allgemeines ist. Er soll auch Gott ein Genie genannt haben.

zugleich absoluten Einheit des Begriffs und der Realität anfangen, als mit einem eben so unmittelbar vorausgesetzten Unterschiede und Gegensatze beider. Wie schon bemerkt, gehört der Begriff der negativen Philosophie an, der Begriff Gottes, die Realität oder die Existenz Gottes der positiven Philosophie. Jene bringt es nur zum Wesen, zum Gedanken Gottes, diese zeigt dessen Existenz. Jene steigt auf von dem Sein, dem Andern, der Materie, zum Wesen; diese von der Existenz des Wesens zum Sein. Das Dasein Gottes ist das Was als der höchste Begriff der negativen Philosophie, das Ueberseiende, oder das Apriorische, vor aller Wirklichkeit Seiende. Um das Das jenes Wesens, die Existenz oder das Ueberseiende zu finden, bedarf es der positiven Philosophie. Die erste, negative Philosophie ist insofern die Begriffs- oder Möglichkeitsphilosophie Gottes, die zweite, positive Philosophie die Existenz- oder Realphilosophie Gottes. Die Existenz Gottes, womit die positive Philosophie beginnt, liegt über alle äußere und innere Erfahrung, über die Vernunft hinaus, ist absolut transcendent. Da ist kein Uebergang vom Begriff zur Realität, sondern das transcendent Seiende macht den Uebergang zum Ueberscienden, so daß der Begriff des Wesens Gottes die Existenz vor sich hat. Die positive Philosophie geht nicht aus von der Erfahrung, sondern auf diese hin, nicht als auf ein Einzelnes, sondern als auf die ganze Welt. Schelling nennt das apriorischen Empirismus *).

*) Indem Schelling seine Offenbarungsphilosophie apriorischen Empirismus nennt, will er, daß die Subjectivität sich durch die Objectivität realisiren soll. Es ist das, was Hegel absolute Idealität nennt. Schelling will absolute Idealität als Realität des Denkens, aber diese ist nicht unmittelbar; er will concrete Realität als Wirklichkeit des Denkens, aber diese ist neben dem Denken Schranke der Idee Von solchem Schellingschen apriorischen Empirismus unterscheidet sich die Hegelsche absolute Idealität dadurch, daß sie nicht mit jener Schranke und Unmittelbarkeit behaftet Idealität ist, sondern unendliche Realität, Vermittelung aller Unterschiede zur unendlichen vollen Einheit. Dahin strebt Schelling vergebens. Sein apriorischer Empirismus scheint selbst nicht ganz sicher vor der gewöhnlichen Erfahrung zu sein, er hat wenigstens mit dieser gemein, daß er Thatsache ist. Wenn es wahr ist, daß er gesagt haben soll: jedes geschichtliche Factum gelte ihm höher, als die ganze Hegelsche Logik, könnte man wirklich auf diesen Gedanken kommen.

Man könnte die Schellingsche Offenbarungsphilosophie insofern voraussetzungsvolle Autoritäts- und Glaubensphilosophie nennen; auch überschwängliche, übervernünftige Philosophie. Die religiöse Offenbarung soll ihr Gegenstand sein, wie die Natur, und soll dieselbe Autorität auf sie ausüben, wenngleich sie selbst unabhängig von philosophischen Principien ausgeht. Es scheint nun wegen des Gegensatzes von Offenbarung und Vernunft, daß die Offenbarungsphilosophie zu dem früheren Identitätssystem eine ganz neue Zuthat ist. Jene geht aus von dem höchsten Begriff des letztern als einem Existirenden, was vor seinem Begriff ist, und Schelling nennt dies Existirende vor seinem Begriff das Blindseiende. Er nennt es auch das vor seiner Gottheit Seiende, blind Existirende, dem sich nichts vorher denken läßt, das Unvordenkliche; dieser unvordenkliche Gott soll sich zu dem wahren Gott aufheben. Da in der negativen Philosophie, ähnlich wie in dem früheren Identitätssystem, das Sein sich zum Wahren aufheben soll, so fordert dies von selbst zum Vergleich auf. Thun wir das also. Die Identitätsphilosophie fing an mit einer vorausgesetzten unmittelbaren Einheit eines eben so unmittelbar vorausgesetzten Unterschiedes. Die unterschiedenen Factoren sind das Ideale und Reale, das Subjective und Objective, und weil als unterschieden vorausgesetzt, sind sie unabhängig von einander und frei. Die Einheit ist daher nie wirklich vorhanden, sondern wird nur ins Unendliche, weil unmittelbar vorausgesetzte Unterschiede nichts Anderes sein und werden können, als was sie sind, Unterschiede. Indem beide, das Ideale und Reale unmittelbar unterschieden sind, ist keines ohne das andere, so wenig als eins das andere: sie kommen deshalb durch ihre Beziehung in Prozeß mit einander. Das Ideale ist die schöpferische Ursache, aber ist an das Reale gebunden. Es soll sich mit demselben in Einheit bringen, soll es durchdringen; da es aber von ihm unmittelbar verschieden ist, kommt es nicht dazu. Die Einheit ist unmittelbar vorausgesetzt, Anfang; sie ist auch das Ziel, das aber nie erreicht wird. Es ist in der neuern positiven Philosophie, Offenbarungsphilosophie nicht anders. Da ist derselbe unmittelbare Unterschied: das Blind-Existirende, Unvordenkliche, der vor seiner Gottheit seiende Gott, ist dasselbe, was in der Identitätsphilosophie das Reale ist, ohne welches das Ideale nicht

offenbar, sondern verschlossen, also hier der Gott in seiner Gottheit nicht die schöpferische Ursache wäre. Wie in der Identitätsphilosophie das Reale ein Aufzuhebendes und von dem Idealen zu Durchdringendes, so ist auch in der Offenbarungsphilosophie das Blind-Existirende, das Zufällig-Nothwendige, welches für seine Existenz nicht kann, oder der unvordenkliche Gott ein „Aufhebliches", und durch diese Aufheblichkeit wird Gott aus einem Blind-Nothwendigen zu einem seiner Natur nach Nothwendigen oder freien Herrn des Seins, nämlich dadurch, daß er das Blind-Existirende von sich ausschließt und sich selbst setzt und will. Durch dieses Ausschließende des zufällig Seienden, also dadurch, daß das seiner Natur nach Nothwendige das von ihm ungewollte blinde Sein aufhebt, wird Gott der freie Gott wieder nur ins Unendliche. In der negativen Philosophie ist das Resultat der Begriff Gottes, dieser Begriff hat das Sein, das Andere vor sich; in der positiven Philosophie ist der Wille Gottes das Resultat, welcher die ungewollte Existenz vor sich hat. In beiden Philosophien, der negativen und positiven, kommt Gott zu sich, in der negativen der Begriff Gottes, in der positiven der Wille Gottes. Es ist wieder der Gott, wie in dem Identitätssystem, welcher nur ist, indem er wird, das Aufhebliche aufhebt, das aber immer sein muß, damit Gott sich selbst setzen und wollen, damit Gott frei sein kann. Wäre der unvordenkliche Gott nicht, so wäre auch der wahre Gott nicht. Wie in der Identitätsphilosophie, will Schelling auch in der Offenbarungsphilosophie keinen fertigen Gott, kein abstractes Wesen, sondern einen lebendigen, schaffenden, freien und persönlichen Gott. Um zu einem solchen Gott aber zu kommen, setzt er denselben mit dem hier von ihm unterschiedenen Blindseienden, aber zu ihm gehörigen als Grund voraus. Anstatt daher wahrhaft frei zu sein, wie Schelling meint und will, ist der Gott in seiner Gottheit abhängig von dem unvordenklichen Gott, oder ist in Wahrheit nicht frei, sondern wird es ins Unendliche, indem er das unvordenkliche Sein fortwährend aufhebt, das darum stets sein muß, damit es aufgehoben werde und Gott es von sich ausschließe. Dieser wahre, freie und persönliche Gott macht sich nur frei, ist niemals frei, er ist fortwährend mit dem Aufheblichen behaftet, und liegt im Kampfe mit dem Blindseienden, und wenn das auch wieder beherrscht

werden soll, so kann Gott sich ohne dasselbe doch nicht selbst setzen. Sein Wille und Freiheit ist daher bedingt, und der wahre Gott niemals mit sich fertig und im Reinen; er wird nicht frei aus und und durch sich selbst, sondern durch ein Anderes, von dem er ewig herkommt.

Wenn nun Schelling dadurch, daß der wahre Gott das unvordenkliche Sein aufhebt, zur Weltschöpfung kommt, wenn er sagt, daß die Welt nichts Anderes ist, als das aufgehobene unvordenkliche Sein, daß die Welt also dadurch ist, daß Gott sich selbst setzt und will, und daher jenes ausschließt, so ist das wieder dasselbe, was die Identitätsphilosophie lehrt. Auch in dieser ist Gott das Ideale, schöpferische Ursache, und schafft nach Ideen, welche die seinigen und in seinem Wesen begründet sind, er schafft sie aber doch wieder nur bedingt, in der Anschauung seiner vorausgesetzten Einheit mit dem Realen. Ebenso in der Offenbarungsphilosophie, in welcher die Weltschöpfung eine freie That des göttlichen Wollens ist, schafft Gott eine Welt, nur indem er das Blindseiende aufhebt, also in Einheit mit demselben. Er ist daher in der Schöpfung frei und schafft was für eine Welt er will; doch, wenn er eine will, ist er wieder an jene Einheit seiner mit dem unvordenklichen Gott gewiesen, den er ausschließen muß, um eine Welt zu produciren. Wie der wahre Gott immer nur herrscht über den unvordenklichen und ihn vermöge seiner Stärke überwältigt, so ist auch die Weltschöpfung keine Schöpfung um der Liebe willen, sondern um der Herrschaft willen. Denn Unterwerfung ist keine Versöhnung und Beruhigung des ewig Widerstrebenden. Es ist die sich selbst aufhebende Vermittelung, die wahre Freiheit und Persönlichkeit Gottes nicht möglich, es ist wahre Einheit und Versöhnung Gottes mit sich in der Welt nicht möglich. Der wahre und freie Gott Schellings hat bei der Schöpfung keinen Zweck; er kann mit keiner recht zufrieden sein, und schafft darum Welten, wenn er will, und nicht, wenn er nicht will, nach seiner göttlichen Laune. Ueber jede Schöpfung greift er wieder über, um eine neue hervorzubringen, wenn er will. Es ist ja Gott gleichgültig, ob die Welt ist oder nicht ist; die Welt ist keine nothwendige Folge aus dem Wesen Gottes, sie ist gar nicht nothwendig. Es ist, als wenn Gott nach Schelling gar keine Gedanken hätte, sondern blos Willen: man

man sieht aber nicht, wie er zum Willen ohne Gedanken kommen mag. Man sieht eben so wenig, wie er ohne Gedanken — sein Wesen soll nicht in die Welt eingehen — eine Welt hervorbringen kann. Die Welt hat keinen Anfang in dem Gedanken Gottes, sie hat eigentlich gar keinen Anfang, sondern nur wenn Gott will. Wenn die Welt nothwendig wäre, meint Schelling, wäre Gott gezwungen, sie zu schaffen, und dann wäre Gott nicht mehr frei. Er verwechselt hier Nothwendigkeit mit Zwang, Freiheit mit Willkür. In Gott ist Gedanke und Wille eins; die Weltschöpfung fängt eben so nothwendig an im Denken Gottes, als sie frei von Gott gewollt wird. Aber nach Schelling will Gott die Welt nicht um ihretwillen, sondern um seinetwillen. Gott will die Welt nur, um erkannt zu werden. Wenn Gott einmal zur Schöpfung sich entschließt, so tritt die Welt nicht unmittelbar aus seinem Willen hervor, sondern Gott wirkt überall nur durch Mittel. Er genügt sich in seiner Selbstgenügsamkeit, an dem Anschauen jeder möglichen Welt, er kann diese mögliche Welt schaffen und nicht schaffen. Gott ist außerhalb des Processes *), er erschafft die Welt. Er hat keinen Lebenslauf. Er ist nicht theistisch der abstract Eine, noch pantheistisch die bloße Substanz, sondern in der Mehrheit der Gestalten seiner Gottheit nach nur Einer, ein Einziger. So ist Gott vor allem Sein, aber damit Gott der Einzige sei, muß eben ein Anderes außer

---

*) Weil der Proceß nicht in Gott fällt, sondern in die Schöpfung, die er von sich ausschließt, so ist er in dieser nur mit seinem Zorn, mit seinem Unwillen, nicht mit seinem Willen. Mit seinem Willen ist er außer ihr, wenn er sie gleich mit Willen geschaffen hat. Um Gott als Erstes und Einziges zu fassen, setzt Schelling Gott außer allem Proceß, und zugleich ist Gott nach ihm Ursache des Processes. Gott soll also proceßlos sein und zugleich den Proceß setzen. Er kann aber nur Ursache des Processes sein, und proceßlos zugleich, wenn er in den Proceß eingeht, und zugleich es aufhebt, Proceß zu sein. Erst so ist er Ursache des Processes, das Erste, nicht der Proceß; und Proceß, aber denselben aufhebend: als Letztes der Erste, und nur so in Wahrheit außer allem Proceß das Erste, wie Schelling will. Gott, proceßlos, Ursache des Processes ist blos Schein; Gott kann proceßlos nicht Ursache des Processes sein, er kann es nicht aufheben, Proceß zu sein, und deshalb den Proceß in Wahrheit auch nicht setzen.

Gott sein, die Schöpfung. Dieser Gott, der so recht frei zu sein scheint, ist genöthigt, sich auszugleichen mit der Schöpfung, die er gewollt hat und nun nicht mehr will, er wird dazu gezwungen durch seine Einheit mit dem unvordenklichen Gott. Es ist ähnlich, wie im Politischen das Verhältniß von Herrschaft und Knechtschaft. Der Herr ist nur scheinbar frei und nur so lange Herr, als der Knecht unterworfen ist; erst wenn er den Knecht frei läßt, ist er wahhaft frei. So läßt Gott die Welt nicht frei, sondern unterwirft sie blos. Schellings Philosophie ist insofern göttliche Herrschafts- und Knechtschaftsphilosophie. Und wie der Herr von der Arbeit des Knechts abhängig ist, so auch Gott von seiner Schöpfung. Er schafft, indem er unterwirft, während der wahre Gott auch das Geschaffene frei läßt. Es bleibt in der Schellingschen absoluten Freiheit und Persönlichkeit ein Rest, nicht der Nothwendigkeit, sondern des Zwanges, denn der göttliche Wille ist nach ihm zweckloseWillkür. Erst bei Hegel ist Gott wirklich frei, nicht scheinbar, eben weil er nicht blos der gestrenge Herr des Seins, sondern der liebevolle Gott ist, welcher als der wahre, persönliche und freie Gott seinen absoluten Willen zum Zweck und denselben zugleich als ewig realisirte That hat; der nicht blos übergreift, nicht nur schöpferische Ursache ist, und ebenfalls nicht nur Zweck, wie Schelling Hegeln schuld giebt *), sondern

---

*) Eben so wie Schelling redete J. H. Fichte in der Tübinger Aula: „Spinoza habe die Finalursache aus der metaphysischen Weltansicht verbannt; Kant habe dagegen ausgesprochen, daß gerade in der nothwendigen Causalverknüpfung der Dinge doch nur ein an sich Zweckmäßiges, Vernunftvolles sich verwirkliche, daß somit die Nothwendigkeit nur Aeußerungsweise, Form eines innerlichen, eingebildeten Zweckes sei — einer Idee, auf welcher Schelling seinen Begriff der Natur gegründet, die Hegel dann als die immanente Teleologie ausgesprochen habe. Wenn sich der Gedanke nicht umgehen lasse, daß das erscheinende Universum, weil seine Nothwendigkeit nur Ausdruck vom Zweck sei — deshalb Zeugniß gebe, selbst beabsichtigtes Werk eines zwecksetzenden Absoluten zu sein: so habe dieser folgenreiche Begriff bei Hegel sich in die unzureichende Betrachtung verloren: wie diese innere Zweckmäßigkeit der Dinge sich eben nur selbst zum Zweck habe, die allgemeine Erhaltung des Universums ihr Resultat sei. Daß Gott sich als Geist in der Schöpfung

beides in Einem, der Geist. Und diese Erkenntniß des wahren Gottes, als des Geistes, wird allein dadurch möglich, daß Gott

---

hervorbringe, daß er dem Endlichen sich geistig einverleibe, sei selbst der höchste Zweck: ein Satz, der in seinem bestimmten Sinne und im begrenzten Zusammenhange seine tiefe, einseitige Wahrheit habe. Damit sei aber keineswegs erklärt, worauf es hier ankomme, wie überhaupt die Universalthatsache einer Zweckverknüpfung im Universum denkbar werde? Wenn es sich allein darum handle, die Möglichkeit zur immanenten Teleologie in der Welt zu begreifen, so könne nicht das als Antwort dienen, welches als ihr höchster Weltzweck gefunden werde. Ihm liege vielmehr, wie aller Metaphysik, die Aufgabe vor: aus der universellen Thatsache von Weltzwecken das Wesen Gottes, als des Zwecksetzenden in der Welt, zu erkennen. Zudem enthalte jener ganze Gedanke für sich selbst etwas Unzureichendes, ja einen Widerspruch. Sei das absolut schöpferische Prinip nur zu denken als zwecksetzendes im Schaffen, so sei es dann nicht mehr bloßer Selbstzweck der Welt. Offenbar verhalte sich das zwecksetzende Wesen zu dem, was es hervorbringe, als dieser Zweck, wie das ihm Vorausgehende, von ihm durchaus Unabhängige und Vollendete. Es besitze schon sich selbst und seinem Zweckentwurf völlig, ehe es ihn hervorbringe, und ihn hervorzubringen sei seine ausdrückliche That, welcher seine Wesensvollendung eben vorauszusetzen sei. Schon der Begriff des Weltzwecks, der immanenten Teleologie daher, in seiner Eigenthümlichkeit erwogen, mache der blos metaphysischen Auffassung Gottes, als der welt-immanenten, völlig ein Ende. Mit ihm sei ein höherer Begriff des Absoluten unabweislich geworden, ein zweckerfülltes Weltganzes, stets sich erhaltend und als Eines sich behauptend in den trennenden Gegensätzen, welche die räumliche und zeitliche Unendlichkeit ihm auferlege, setze zu seiner Erklärung voraus nicht nur die eigen vollendete, von keinem Wechsel angetastete Einheit eines uranfänglichen Gottes, sondern nicht minder ein vollendetes Ueberschauen desselben in ewig selbstbewußtem Geiste Gottes, worin dasjenige, was innerhalb des Weltablaufes durch die Unterschiede des Raumes und der Zeit weit auseinander geworfen erscheine, in ewiger Vorbildlichkeit zur Einheit bezogen, präexistiren müsse. Wenn die Philosophie erwiesen habe, die Welt sei eine Stufenfolge sich vollendender und in einem schlechthin höchsten, sich abschließender Zwecke, ein objectiv gewordenes Vernunftsystem, wenn wir in diesem Ausdruck das summarische Ergebniß des ganzen, neueren Idealismus zusammenfassen müssen — so könne jener objectiven Vernunft nur ein absolutes Subject derselben entsprechen, in dem jene Weltgedanken ruhen, als Ideales, welches zugleich real sei. — Dies ist dieselbe Vorstellung Schellings von der Hegelschen Philosophie, wonach sie blos

nicht als die Wahrheit vorausgesetzt wird, daß die Voraussetzung des Seins gleich Nichts, keine Voraussetzung dem Inhalte nach

---

negativ sein und vom Weltbegriff aufsteigen soll, um den Begriff des höchsten, darum siegreich über den Weltgegensätzen stehenden Princips erst zu gewinnen. Es ist dieselbe Vorstellung, wonach Hegel den vermeintlich in seiner Philosophie stattfindenden blos logischen Gang in einen realen umgedeutet, wonach dieselbe, wie die Schellingsche negative Philosophie, als lediglich reine Vernunftwissenschaft blos den logischen Proceß enthalten, und nur den Sinn haben soll, daß alles, was für sich betrachtet als Subject erscheine, gegen die nächste höhere Stufe gehalten, wieder zum Object geschlagen werden müsse, bis wir zu dem über Allem siegreich stehen bleibenden absoluten Subject, dem höchsten Wesen oder Gott, als dem höchsten Begriff des wahrhaft Seienden gelangen. Hegel soll demnach blos die allgemeine im Universum realisirte Vernunft, den Weltgeist, in den höchsten Begriff zusammengefaßt, diese Weltvernunft hypostasirt, und ihr Thaten und Selbstbestimmung eines persönlichen Subjects beigelegt haben. Man meint also, seine Logik sei Metaphysik, blos vom Standpunkt der Weltvernunft, nicht speculative Theologie und Ableitung der Welt aus einem wahrhaft über ihrer Entzweiung stehenden, an sich selbst in den Weltproceß nicht eingehenden Absoluten. Von hieraus, meint man, sei jede Möglichkeit abgeschnitten, auf dialectische Weise in das Reale überzugehen, die Weltgegensätze abzuleiten; die Logik habe alles Reale hinter sich; denn es sei ja von ihr in den Begriff der absoluten Wissenschaft des Selbsterkennens der absoluten Idee aufgenommen worden. — Gleichwie die absolute Idee in der Wissenschaft zur Selbsterkenntniß gelange, sei auch das Setzen einer Natur, eines zeitlich-räumlichen Universums nur als die Selbsterkenntniß der absoluten Idee zu denken. Sie sei darum „das ewige Anschauen ihrer selbst im Andern"; sie „entschließe sich", das Andere ihrer selbst, die Natur „frei aus sich zu entlassen." Hiermit sei das bleibende Resultat des Systems der Selbsterkenntnißact der Idee, den sie in unserm Erkennen der Natur, in unserer Wissenschaft gewinne, nur der Reflex und die Folge jenes ursprünglichen, weltschöpferischen Selbsterkenntnißactes derselben. Nur so deute sich auch die frühere, der Logik eingestreute Bestimmung: das Absolute, als die unendliche Negativität, sich selbst nur das Andere seiner selbst zu sein, sei somit negative Einheit der Idee, in welcher das Unendliche (Ideelle, Geist) über das Endliche, das Denken über das Sein, die Subjectivität über die Objectivität stets übergreife, — worin Hegel wenigstens das innerste Wesen einer speculativen Zwecklehre, das Progressive des Weltprocesses, nicht aber das Wesen des Absoluten bezeichnet habe: — und

ist, sondern blos der Form nach. Mit dem Sein gleich Nichts abstrahirt Hegel nicht vom Inhalt, sondern es ist die Abstraction des Inhalts selbst, welcher sich diese Form giebt, um nicht unmittelbar als das zu gelten, was er nicht ist. In dem speculativen Denken der Hegelschen Philosophie ist Ruhe und Bewe-

---

nur darin beruhe es, „daß die absolute ewige Schöpfung ewige Lebendigkeit und ewiger Geist sei." Werde doch als Grund der Welt auch nur ein schöpferischer Selbstanschauungsact „der absoluten Idee" gelehrt: so sei selbst ein solcher nur denkbar in einem uranfänglichen, selbstbewußten Geist, nicht in dem düstern unverständlichen Abstractum einer Idee, als unendlich übergreifender Subjectivität. — Dagegen ist wieder zu sagen, daß Hegel nicht von dem Weltgeist blos aufsteigt, sondern dieser ein von dem absoluten Geist gesetzter ist, daß bei ihm nicht die Idee, sondern der absolute Geist über alles und deshalb auch über die Idee übergreift, daß also derselbe nicht blos unendlich übergreifende Subjectivität und Ideales, sondern reale Idealität ist, während die letztere bei Schelling und den Positiven zwar auch sein soll, aber in Wahrheit nicht ist. Es ist nichts verkehrter, als die Hegelsche Philosophie auf die bloße Weltimmanenz Gottes einschränken zu wollen, und zu meinen, daß bei Schelling diese Immanenz in den Begriff der göttlichen Transcendenz übergehe. Schelling fügt sie blos hinzu, während Hegels Princip nicht die Immanenz ist, und nicht die Transcendenz, sondern die absolute Idealität beider, durch unendliche Selbstermittelung, der Geist, das absolute Prius von allem. — Es gilt hier dasselbe, was von der vermeinten Vereinigung des Rationalismus und Empirismus bei Schelling in dessen positiver und negativer Philosophie, welche sein soll, aber als bloße äußere Vollendung des einen durch das andere wirklich nicht ist; — Schelling kommt zu spät; die Aufgabe einer Vereinigung des Rationalismus und Empirismus hatte Hegel nicht blos längst sich gestellt, sondern auch zu lösen angefangen durch den Begriff des Geistes, welcher als reale Idealität die unendliche Selbstvermittelung und Durchdringung beider ist, während sie bei Schelling bloße Aufgabe bleibt, deswegen, weil sie nicht bei ihm jene innere Durchdringung ist, sondern blos äußere Ergänzung. Wenn Schelling bei Hegel den Geist als jene reale Idealität nicht erkennt, und das Denken in der Logik bei ihm nicht als wirklich seiendes Denken faßt, sondern als blos leeres Denken, ohne Inhalt (was wie gesagt gar nicht Denken, sondern Vorstellen ist), so kommt mit das daher, daß er Rationalismus und Empirismus blos neben einander für berechtigt hält, und auf diese Weise beide zu vereinigen strebt, welches Streben aber ins Unendliche geht, ohne sein Ziel erreichen zu können.

gung in jedem Punkte des Systems zugleich beisammen, während in der Schellingschen Philosophie beides zwar auch zugleich und beisammen sein soll, aber nicht ist. Der göttliche Wille soll gegen das Denken als das blos Ordnende das Schöpferische, das Erzeugende sein. Das Uebergreifen über die Unterschiede ist blos scheinbar, der Urwille, der persönliche Gott bleibt abstract: es wird nicht durchbrochen, was zu durchbrechen war.

Die neuere Schellingsche Offenbarungsphilosophie ist also im Grunde nichts Anderes, als das alte Identitätssystem, nur mit anderm Ausdruck, mit andern Worten und Wendungen. Will man einen Unterschied annehmen, so könnte man die Offenbarungsphilosophie als die umgekehrte Identitätsphilosophie betrachten. Womit diese endigt, fängt jene an. Die Wirklichkeit hat nach Schelling zwei Seiten; die eine ist das Wesen, der Begriff: dies ist der Inhalt der Identitätsphilosophie, die andere ist die Existenz dieses Wesens, dies ist der Gegenstand der Offenbarungsphilosophie. Beide haben denselben Inhalt, die Identitätsphilosophie hat ihn als Wesen und Begriff, die Offenbarungsphilosophie als Existenz. Es ist daher falsch, wenn man meint, daß die Offenbarungsphilosophie eine ganz andere Philosophie sei. Es giebt, sagt Schelling ganz richtig, nicht zwei Philosophien, sondern nur eine, wovon die negative Identitätsphilosophie nur die erste war, bestimmt, zu der positiven Offenbarungsphilosophie, als der zweiten hinzuführen. Beide sollen es mit dem Wirklichen und Positiven, aber nach dessen verschiedenen Seiten, zu thun haben. Also was jene als Begriff des Wirklichen, ist diese als Existenz desselben. Beide sind unmittelbar unterschieden, aber zugleich eins, positiv und absolut. Es ist daher das alte Thema: unmittelbare Einheit eines ebenso unmittelbar vorausgesetzten Unterschiedes. Es ist dieselbe Methode, dieselbe Art und Weise des Philosophirens, nur daß der Vortrag der Offenbarungsphilosophie als auf ein gemischtes Publicum berechnet nicht bestimmt so erscheint, als früher Schellings Art war.

Wenn man sich nicht zur Hegelschen Philosophie erhebt und darin das Denken nicht als das, was es ist, als wirklich seiendes Denken erfaßt, so kann man die Hegelsche Logik und Philosophie

in diesem Sinne kritisiren und die vermeintlich leeren Kategorien Hegels nehmen wollen, um sie mit Schellings Inhalt zu erfüllen. Dies thun z. B. J. H. Fichte, Fischer, Weiße u. A. Ihr Philosophiren ist ein Gemisch von geborgtem Schellingschen Dogmatismus und Hegelschen entleerten Gedanken oder Formalismus. Von Hegel nehmen sie die Methode, von Schelling den Inhalt, und glauben dann sich über beide zu erheben. Schelling kann mit Recht gegen sie behaupten, daß sein Dogmatismus keiner fremden Form bedürfe, und Hegel, daß bei ihm Form und Inhalt eins seien. Die Hegelsche Philosophie muß die Formen desavouiren, die Fichte, Weiße u. A. für ihre Formen ausgeben, und die Schellingsche ihren so formirten Inhalt. Wenn sie die Hegelschen Formen zu bloßen Schemen degradirt haben, müssen sie sich freilich nach Stoff für sie umsehen. Sie können sich nicht mit demselben Recht, wie Schelling, auf eine apriorische Empirie berufen, sie sind viel mehr, als er, der Gefahr ausgesetzt, bei Ergänzung der Form durch Inhalt zu allem vermeinten Positiven greifen zu müssen. Sie bekleiden auch alle möglichen Thatsachen der äußeren und inneren Erfahrung, des geschichtlich und religiös gegebenen Stoffes mit philosophischen Formen, und geben das für unerhörte Wahrheiten aus. Die apriorische Empirie Schellings dagegen kann weniger erfahren, sondern soll begriffen werden.

Zwei und vierzigste Vorlesung.

Schellings Ansicht von der Geschichte. — Der Mangel derselben gegen die Hegelschen Phänomenologie als die begriffene Geschichte. — Verhältniß der Schellingschen Philosophie zur Religion. — Mythus. — Symbol. — Strauß. — Uebertragung des christlichen Glaubens an die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur auf die Menschheit, auf die Gattung. — Strauß' Leben Jesu. — Dessen Stellung zur Phänomenologie. — Berechtigung der Kritik. —

Wir haben früher erkannt, wie besonders seit dem Anfange dieses Jahrhunderts alles die Richtung auf die Menschheit als solche, auf die Gattung nahm. Das Geschlecht ist der Herr, der über das Einzelne und Zufällige übergreift, und so seine Objectivität kund giebt. Es zeigt sich dies im wirklichen Leben, wie in der Philosophie. Der Geist der Menschheit strebte nämlich politisch über seine Realität, über die besonderen Völker Herr zu werden, welche aber gegen ihn als gegen ihre abstracte Macht reagirten. Denn der wahre Begriff der Gattung besteht in der Besonderung der Völker, in ihrer anerkannt freien Individualität. Wir fanden diese volksthümliche Reaction in der Wissenschaft besonders bei Fichte, indem er die Kantische Autonomie der Freiheit objectivirte. Bei ihm war diese Wendung vorzugsweise national und praktisch; Schelling sagt: „Alles Objectiv werden des Wissens geschieht durch das Handeln, welches sich äußerlich durch ideale Produkte ausdrückt, von welchen das Allgemeinste der Staat ist, nach dem Urbilde der Ideenwelt geformt." Staat und Geschichte sind nach Schelling in relativer Beziehung zur Natur als dem Bewußtlosen. Die ersteren sind als der Gattung angehörig und des Wissens wegen Offenbarung. Die Momente oder Entwickelungsstufen derselben sind Schicksal, Natur und Vorsehung, aber so, daß was früher als Schicksal und Natur erschien, nachher als Vorsehung offenbar wird. Schelling gesteht jedoch ein, daß er nicht zu sagen wisse, wann diese Periode beginnen

werde, daß aber, wann sie sein werde, auch Gott sein werde. Das heißt, er weiß nicht, wann Gott sein wird, und daraus folgt, daß Gott sich in der Geschichte zwar offenbaren soll, aber sich nicht wirklich offenbart. Insofern ist die von ihm behauptete Objectivität des Wissens kein wirkliches Wissen, und ebenfalls das absolute Wissen, die Offenbarung desselben, nicht wirklich Sein, sondern Sollen. Schelling geht nicht wahrhaft zum Begriff des Geistes als der Wahrheit der Natur fort, denn er faßt den Geist nur in relativer Beziehung zur Natur, nicht als Idealität derselben, und darum nicht als die Wahrheit und Wirklichkeit selbst. Das Wissen soll zwar objectiv und absolut sein, aber es vollendet sich nicht. Dieser Mangel der Schellingschen Philosophie wird von Hegel in der Phänomenologie des Geistes aufgehoben. Wie schon früher bemerkt, war der Fehler Schellings, daß er die Absolutheit der Vernunft dogmatisch unmittelbar voraussetzte und nicht streng den von Kant vorgezeichneten Weg der Kritik verfolgte. In der Hegelschen Phänomenologie vollendet kritisch sich das Wissen in sich selbst und kommt zur Erkenntniß der Wahrheit an und für sich, indem der Geist auf den verschiedenen Stufen seiner Erscheinung sich selbst kritisirt. Während Schelling in der Geschichte die göttliche Vorsehung zwar anerkennt, aber nicht erkennt, ist die Phänomenologie die begriffene Geschichte, das Werden und Sich-in-sich-selbst-Vollenden des Wissens; und während Kant in der Vernunftkritik die Wahrheit nicht erkennt, vollendet sich der Geist in der Phänomenolgie wirklich zur Erkenntniß der Wahrheit. Erst hier ist die wahre Vernunftkritik, gegen welche die Kantische bloße Kritik des Bewußtseins ist; erst hier ist die Vernunft Geist und die Wahrheit offenbar. Welch größerer Reichthum liegt doch in der Phänomenologie, als in der Kritik der reinen Vernunft! Die Wendung nach dem Objectiven vollendet sich wissenschaftlich in diesem Werke Hegels. Der Inhalt desselben ist das Verhältniß des menschlichen Geistes zum göttlichen, seinem Wesen. Jener ist als natürliches Bewußtsein und menschliches Selbstbewußtsein nicht der göttliche, von demselben unterschieden, ihm entfremdet, ja entgegengesetzt. In dieser Entfremdung von Gott ist der menschliche Geist seinem Begriffe nicht gemäß und hat daher den Trieb, den Unterschied und Gegensatz gegen sein Wesen in der Arbeit der Weltgeschichte aufzuheben.

Näher ist dies Mit-sich-Entzweitsein des Selbstbewußtseins dieses: es ist als Selbstbewußtsein dem göttlichen Wesen als solchem entgegengesetzt, und daher blos mit sich selbst, nicht mit Gott, seinem Wesen in Einheit, und so das natürliche und menschliche, also das mit dem göttlichen entzweite Selbstbewußtsein. Gott ist nämlich an sich die Einheit des Wesens oder der Substanz und des Selbstbewußtseins oder Subjects, aber nicht blos unmittelbar, sondern in der Vermittelung oder dadurch, daß er sich mit ihm selbst entzweit und aus dieser Selbstentzweiung in die Einheit mit sich zurückkehrt. Dadurch hebt er die Vermittelung auf und bringt es zur Versöhnung, welche an und für sich die aufgehobene Vermittelung ist *). Die Selbstentzweiung Gottes ist die Natur-, Kunst- und jüdische Religion; die Versöhnung Gottes die christliche Religion, und also die Wahrheit, oder das Aufgehobensein der Entzweiung. Die christliche Religion gehört daher zur Selbstvollbringung Gottes mit sich selbst, weil in ihr Gott der Geist, die Substanz des Selbst ist. Wie Gott mit der Menschheit, so ist auch diese mit Gott, ihrem Wesen, versöhnt. Der menschliche Geist, von Gott entfernt, ist, weil mit seinem Wesen, zugleich mit sich selbst entzweit, und strebt diese Entzweiung mit sich aufzuheben. Das kann aber nicht eher geschehen, bevor nicht in der christlichen Religion die Einheit und Versöhnung mit Gott gewonnen wird. Mit Gott versöhnt sind die Menschen mit sich und unter einander versöhnt. In der christlichen Religion erreicht der menschliche Geist die Einheit mit seinem Wesen in der Gewißheit seiner selbst: diese Religion ist das Ziel der Arbeit der Weltgeschichte. Der menschliche Geist ist daher in einer Stufenentwickelung begriffen: er kommt zwar auf jeder Stufe in Einheit mit sich, aber jede folgende ist auch der Anfang neuer Entzweiung, bis er über alle Stufen des natürlichen Bewußtseins, des menschlichen Selbstbewußtseins, der Vernunft und des Geistes der Welt und damit über sich selbst hinaus, mit Gott, seinem Wesen in der Religion in Einheit kommt. Diese Einheit ist der Geist, als das Wissen der Verzeihung und Versöhnung in der Gemeinde, worin der Geist seiner selbst gewiß ist. So ist das Ziel der Phäno-

*) Zur Vermittelung bringt es auch Schelling, trotz seiner unmittelbaren Voraussetzung des Absoluten, aber nicht zur Aufhebung derselben.

menologie als der Wissenschaft des erscheinenden Wissens, der Geist an und für sich, welcher in der Religion dem Inhalte nach offenbar ist und in der Wissenschaft der Philosophie die dem Inhalt gemäße Form der Erkenntniß erarbeitet, welche in der Religion noch mangelt.

Gegen dies absolute Wissen bleibt Schelling auch in Betreff der Religion zurück. Er polemisirt gegen Kant, welcher darauf ausgehe, das Positive und Historische aus dem Christenthum zu entfernen und zur reinen Vernunftreligion zu läutern. Kant beabsichtige darin keine speculative Erkenntniß der christlichen Lehren, sondern habe dabei eine blos moralische Tendenz. Dagegen versucht Schelling eine historische Construction des Christenthums. Sehen wir daher, wie die Schellingsche Philosophie sich zur Religion überhaupt verhält. Schelling nimmt die Religion einerseits im Verhältniß zur Natur, wie sie die absolute Einheit oder die Gottheit unter Prädicaten der Natur darstellt, als enthalten in der reellen Welt; nach dieser Seite hin ist die Religion Mythologie. Die Mythen sind naturphilosophische Lehren, aber in der Form des Vorstellens, nicht des Denkens und Erkennens. Es ist daher Sache der Philosophie, das Philosophische in den Mythen*) zu erforschen. — Andererseits faßt Schelling die Religion im Verhältniß zum Geist, wie sie das Göttliche unter Prädicaten des letztern vorstellt; nach dieser Seite hin ist die Religion philosophisch oder vielmehr symbolisch. Der Inhalt der Religion ist also zwar philosophisch, nur nicht in der Form der Philosophie, sondern symbolisch, während die Naturreligion mythologisch ist. Die Philosophie muß die in den Symbolen enthaltenen Ideen nachweisen, und macht somit als Theologie einerseits die Naturreligion, folglich alle Mythen, andererseits die Geistesreligion, folg-

*) Die Mythologie ist auch nach Schellings neuester Offenbarungsphilosophie die natürliche Religion, wild wachsende, welche die geoffenbarte von selbst nach sich zieht. Beide stehen der Vernunftreligion im abstract philosophischem Sinne gegenüber, denn sie sind reale Formen der Religion: die Mythologie die erste Form, die Offenbarung die zweite. Erst diejenige philosophische Religion ist nach Schelling die wahre, die die Factoren aller Religion enthält und dadurch fähig ist, in der Mythologie und Offenbarung Wahrheit zu sehen, ohne ihn sie ihrer Eigenthümlichkeit aufzuheben.

lich alle Symbole zum Gegenstande ihrer Untersuchung. Mythen aber enthalten Vorstellungen, deren Inhalt bloße Endlichkeiten sind, und welche deshalb äußerlich anschaubar sind. Aber die Natur setzt den Geist voraus, sie ist Natur allein unter Voraussetzung des Geistes. Oder auch: die reale Welt, in der die Naturreligion ihre Stelle hat, bezieht sich auf die ideale Welt, und ist real nur in dieser Beziehung. Die Mythen und Bilder der Naturreligion haben deswegen eine, wenn auch noch so entfernte, Beziehung auf die Form der Religion des Geistes. Diese Beziehung ist in der Naturreligion auch ausgedrückt: denn sie enthält neben den Mythen auch Symbole; jene sind nur vorherrschend gegen diese, die nur als Mysterien erscheinen. Das Symbol enthält gleichfalls Vorstellungen, aber mit dem Unterschiede, daß der Inhalt symbolischer Vorstellungen keine bloße Endlichkeit ist, sondern ein mit dem Endlichen verknüpftes Unendliches. Die Verknüpfung aber ist blos äußerlich, und das Endliche ist nicht negirt. Nun ist nach Schelling das Symbol für die Idee dasselbe, was bei Kant für den Begriff das Schema ist. Das Symbol ist daher nach ihm eine nothwendige Bedingung für die Realität der Idee, und alle Darstellungen der Idee in der Schellingschen Philosophie sind symbolisch. Die Form der Religion, wie die der Philosophie, ist ihm durch Symbole bestimmt, und darin kommen Religion und Philosophie überein. — Daraus ergiebt sich das Verhältniß beider von selbst. Es ist ein äußeres Verhältniß, wie das Symbol eine blos äußere Verknüpfung des Endlichen und Unendlichen ist *). Das Symbol kann nicht die Form der Philosophie sein, denn es drückt die Idee nicht wirklich aus, sondern weist blos auf sie hin; es bleibt ein Rest der Endlichkeit, der nicht überwunden wird, das Symbol erreicht die Idee nicht. Die Religion des Geistes hat nach Schelling ihre Stelle in der Ideenwelt, in welcher das Endliche vom Unendlichen aufgenommen ist, und dieses über jenes hinausreicht. Umgekehrt verhält es sich mit der Naturreligion. Wie die Natur den Geist, so setzt der Geist die Natur voraus, und daher findet ebenfalls Beziehung zwischen Geistes- und Naturreligion statt. Wie dieser nicht alle Sym-

*) Vergl. meine Schrift: Die Religion im innern Verhältniß zur Wissenschaft. Heidelberg 1822.

bole mangeln, so fehlen jener nicht alle Mythen. — Man kann nicht sagen, daß das Verhältniß der Schellingschen Philosophie zur christlichen Religion, indem sie diese Form als eine symbolische anerkennt, eine Accommodation sei. Die Schellingsche Philosophie setzt voraus, daß alle christliche Symbolen, die wenigen Mythen abgerechnet, auf die Idee, die absolute Einheit und Vernunft hinweisen, daß die christliche Religion ihrem Wesen nach mit der Philosophie eins sei. Aber die Form dieser darf nicht durch das Symbol bestimmt werden, weil dieses die Idee nicht selbst zu ihrer Form hat. Die Schellingsche Philosophie erkennt die Religion nicht an und für sich, und erhebt ihre Vorstellungen nicht in den Begriff. Dazu gehört der Gedanke, daß dieser die Form sei, nicht das Symbol, als die der Idee unangemessene Form. Weil Schelling nicht zur Idee, zum Geiste kommt, hat er auch die Erkenntniß symbolisch auf das unmittelbare Zusammenleben mit der Natur zurückführen wollen *). Der Mensch habe in frühesten Zeiten unmittelbar in Einheit mit der Natur gelebt, und in sie die unmittelbare Einsicht gehabt, später sei die Trennung des Menschen von der Natur erfolgt, und diese ihm fremd geworden. Nun müsse der Geist auf langem Wege die verlorene Einsicht wieder gewinnen. Also: die Erkenntniß war unmittelbar vollkommen, nun ist sie unvollkommen; der Geist fing vollkommen mit der Erkenntniß an, d. h. mit unmittelbarem Wissen. Die unmittelbare Einheit mit der Natur ist aber nicht Erkenntniß, sondern Gefühl. Erkenntniß kommt erst mit der Vermittelung und Trennung des Menschen von der Natur, wodurch diese dem Geiste gegenständlich wird. Ist die Erkenntniß nicht eine vermittelte, so ist sie nicht durch den Geist selbst gesetzt, der doch nur das ist, wozu er sich selbst macht, das Durch-sich-selbst-Sein und Werden.

---

*) Nach der neuesten Offenbarungsphilosophie, in welcher Schelling seine alte Theorie vom Urbewußtsein des Menschengeschlechts mit seinem philosophischen Monotheismus in Zusammenhang bringt, stellt sich dies so: ursprünglich war der Mensch das Gott setzende Wesen, Gottesbewußtsein, gleichsam die in Gott verzückte Natur; aber dieser ursprüngliche Monotheismus war nicht der wahre, absolute, weil er sich als solchen noch nicht wußte. Darum war er die Möglichkeit des Polytheismus, welchen der wirkliche, sich selbst besitzende Monotheismus voraussetzt, um ihn auszuschließen.

Es kommt alles darauf an, den Geist als die absolute Idealität, als die Einheit von Transcendenz und Immanenz durch unendliche Selbstvermittelung zu erkennen. Erhebt man sich nicht mit Hegel zu dieser Höhe absoluter Idealität in der Erkenntniß, sondern fällt man, wie die linke Seite der Hegelschen Schule, auf die Immanenz zurück, und verwechselt das relativ substantielle Selbstbewußtsein mit dem absoluten, dem Geist, so ist es nur consequent zu behaupten, daß Gott im Menschen zum Bewußtsein komme, daß der Menschengeist Gott sei. Dabei kann man noch die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur behaupten und festhalten wollen, wie Strauß in der Christologie; aber diese Einheit ist dann nicht mehr die des Glaubens und der Kirche, noch ist sie eine Erkenntniß jener Einheit, sondern sie alterirt dieselbe. Strauß trägt die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, welche von der Kirche in Christo geglaubt wird, auf die Menschheit, auf die Gattung über. Diese soll der menschgewordene Gott sein, die Einheit des Unendlichen und Endlichen, der unendliche Geist zur Endlichkeit entäußert, und der endliche Geist seiner Unendlichkeit sich erinnernd. Dieser Menschengeist oder vielmehr dessen Unendlichkeit ist darum noch nicht der wahre, oder der Geist der Wahrheit selbst, weil er als Gattung durch die besonderen Völker und Individuen, und vermittelst dieser zugleich durch die Natur vermittelt, nicht unendliche Selbstvermittelung ist. Strauß erhebt sich in der Erkenntniß des Geistes nicht vom Begriff zur Idee, er bleibt bei den Begriffsbestimmungen des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, nämlich: der Gattung der Völker und Individuen stehen, Bestimmungen, welche eben so viele Endlichkeiten sind, die sich erst in der Idee aufheben und unendlich werden.

Wenn man von vielen Seiten behauptet, daß Hegel den Weltgeist, den Menschengeist und den göttlichen, den absoluten Geist nicht unterscheide, sondern vielmehr abstract ihre Identität lehre, so ist das eine ganz irrige Meinung und Auffassung. Hegel soll von dem höchsten und absoluten Rechte, welches der Weltgeist über die besonderen Völker ausübe, reden, er soll ihn sogar ausdrücklich für die absolute Allgemeinheit selbst halten, dessen Thätigkeit sei, sich absolut zu wissen. So meint auch Strauß. Daraus folgert er, daß die Staaten, das beson-

dere Concrete des absoluten Geistes seien, daß der Weltgeist gegen die besonderen Völker und Nationen die absolute Allgemeinheit ausmache. Unmöglich können die Staaten das Concrete des absoluten Geistes sein, weil sie blos relative Geister sind, welche deswegen den Trieb haben, über diese ihre relativen Schranken und damit über sich selbst zu Gott hinauszugehen. Ohne diese Erhebung über sich selbst ist der Menschengeist der profane Geist, ist er Gott, seinem Wesen, entfremdet und weiß sich nicht absolut allgemein. Sein Wissen wird erst dadurch absolut, daß Gott für ihn wird, daß er nicht sich selbst, den Menschengeist, sondern den göttlichen Geist als die Wahrheit seiner selbst weiß. Dadurch hebt sich die Bestimmtheit, die Schranke der Vermittelung auf, und hebt sich der Menschengeist selbst auf in dem göttlichen Geist, in welchem seine Bestimmungen nun aufgehoben, d. h. nicht mehr endliche Bestimmungen, sondern auf unendliche Weise enthalten sind. Die wesentliche wahre Natur des göttlichen Geistes ist Idealität und Unendlichkeit, während der Menschengeist noch endlich bestimmt, sich nicht selbst der unendliche Inhalt ist. Er wird dieser Inhalt und kommt zum Bewußtsein über denselben, aber nur dadurch, daß er sich durch sich selbst zum göttlichen Geiste erhebt und aufhebt. Darum seufzt alle Creatur, seufzen alle Völker und Menschen, nach Erlösung durch den Gottmenschen.

Es scheint auf den ersten Anblick, daß das Buch „das Leben Jesu von Strauß" *) aus der Hegelschen Philosophie über-

---

*) Die philosophische Idee im Leben Jesu von Strauß ist ein eclatantes Beispiel, wie Viele jetzt mit dem Verstande blos ringen, ohne ihn bewältigen zu können. Der Straußsche Rationalismus steht auf der Grenze zwischen Speculation und Reflexion; er ist eben so weit entfernt von dem alten Rationalismus, als er der speculativen Erkenntniß und Vernunft nahe ist. Es fehlt ihm zu dieser nur Eins, und doch ist dies Eins wieder Alles: der Lebenspuls speculativer Bewegung. Es stellt sich das leicht heraus, wenn man kurz bei ihm die Realität der göttlichen Idee im Menschen in Betracht zieht. Strauß läugnet die Menschwerdung Gottes nicht, aber er läugnet, daß diese Realität möglich sei in Einem Menschen. Das Reale ist ihm die ganze Menschheit, die ganze Gattung. „Es ist nicht die Art der Idee, ihre ganze Fülle in Ein Exemplar auszuschütten, und gegen alle übrigen zu geizen." Damit erkennt er die Realität der Idee nur an in der Gattung, in ihrer nie geschlossenen Progression: die Idee des Gottmenschen ist ihm

haupt und besonders aus der Phänomenologie seinen Ursprung genommen habe. Denn der Hauptgedanke des Buches in philo-

---

eine objective Wahrheit, aber keine individuelle. „Auch ich glaube nicht blos einen idealen Christus: auch mir ist Christus eine objective Person: ich finde diese Person in der Gattung, in der Menschheit: die ganze Menschheit ist Christus. Christus ist daher mehr, als jeder einzelne Mensch, und von jedem einzelnen Subjecte verschieden, denn er ist die ganze Menschheit. Daß aber jene allgemeine Persönlichkeit Christi weder von Rationalisten noch von Supranaturalisten, noch von Philosophen eingesehen wird, das kommt daher, daß ihnen die Gattung nur Gattung ist: sie können sich nicht zu der Idee erheben, die Gattung selbst als Person, das Collectivum als Einheit anzusehen." Das Wahre hieran ist, daß die ganze Menschheit Christus sein soll, daß die Idee Christi erst mit der Vollendung des Menschengeschlechts verwirklicht wird, daß nicht blos dem Einzelnen Persönlichkeit zukomme, sondern auch dem Ganzen. Es fehlt aber an etwas Wesentlichem: an der Individualität und Subjectivität des Ganzen. Der Begriff der Persönlichkeit schließt die Individualität in sich, schließt sie nicht aus. So lange sich das Ganze, das Wesen in Einem Individuum nicht erschöpft, ist der Begriff der Persönlichkeit nicht erfaßt. Strauß kann sich ein vollkommenes Individuum nicht denken. Er kommt aus dem Widerstreit des Allgemeinen und des Einzelnen, der Gattung und des Individuums nicht heraus. Dies vermöchte er nur, wenn er das Allgemeine nicht blos als von ihm gedacht, sondern selbst als denkendes Subject nehmen würde. Denn dasselbe ist nicht blos allgemein, sondern allgemeines Subject, aber nicht blos Subject, nicht bloßes Individuum — dies ist freilich nicht vollkommen — sondern eben allgemeines, von dem Einzelnen unabhängig. In dieser allgemeinen Subjectivität, welche der Geist ist, ist der Widerspruch des Einzelnen und Allgemeinen gelöst. Das Individuum besonders, was der Gattung nicht gemäß ist, ist das natürliche Individuum. Das Individuum des Geistes ist anders zu fassen. Es wird nicht, wie das natürliche, in den Gattungsproceß hineingerissen, es ist eben kein Exemplar der Gattung, sondern ist die Gattung selbst, continuirlich individuell und universell. Zwar sagt Strauß: „der Geist ist Einer, er bleibt in den unterschiedenen Individuen und unter allem Wechsel derselben mit sich identisch, aber nur im Geschlechte. Hiermit ist auch die Subjectivität, das Wesen des Geistes erhalten: sie ist es eben, welche im Geschlecht als übergreifend sich erweist: aber sie ist eben als Subjectivität, nicht als Subject zu fassen, das heißt: sie ist nicht an das einzelne Subject, sondern an das Subject überhaupt, d. h. an das Geschlecht gebunden." Es ist richtig, der Geist ist einer; es ist wahr, das Geschlecht ist Subjectivität. Es müßte aber am Geiste von

sophischer Hinsicht ist, daß die christliche Religion und was der Person Christi Göttliches zugeschrieben wird, kein dem menschlichen Geiste Fremdes und Aeußeres, sondern in ihm wesentlich begründet und von ihm selbst hervorgebracht sei. In der christlichen Religion nämlich erkennt der Geist sich selbst und ist bei sich selbst, der Geist ist darin ein gegenwärtiger, die Idee hat darin Wirklichkeit. Nun wird nach Hegel die Idee nicht blos nothwendig von der Vernunft gefordert, sondern alles, was wirklich und wahr ist, das ist wirklich und wahr kraft der Idee. Er versöhnt das Wirkliche mit der Idee. Daraus folgert Strauß, daß die Idee allem immanent sei, der Natur und Geschichte, daß beide nach ewigen Gesetzen sich verhalten. Ist es nun wahr, daß Vernunft in der Natur und in der Geschichte ist, so ist es unvernünftig, sie aufheben zu wollen. Es wäre daher ebenfalls unvernünftig, unmittelbar in sie einzugreifen. Natur und Geschichte sind Manifestationen der Idee. Gott beschließt daher seine Wirksamkeit nach den Gesetzen derselben, denn er will sie, er wird nicht durch sie beengt, sie sind Vernunft von seiner Vernunft. Er will daher Natur und Geschichte nicht alteriren, das wäre gegen seine Weisheit und Allmacht. Dar-

---

Strauß festgehalten werden, und aus der Subjectivität müßte die Individualität folgen, die das Geschlecht nicht haben soll. Das Geschlecht soll kein einzelnes Subject, sondern Subject überhaupt sein, d. h. viele Subjecte, kein wirklich concretes Subject, sondern blos formelles. Strauß beruft sich auf die Worte in der Hegelschen Rechtsphilosophie: „An der Spitze aller Handlungen, somit auch der welthistorischen, stehen Individuen, als die das Substanzielle verwirklichenden Subjectivitäten." Hegel nennt diese Individuen an derselben Stelle aber „formelle Subjectivitäten", welchen „die substanzielle That des Weltgeistes verborgen, nicht Object und Zweck ist." Er unterscheidet von solchen formellen Subjectivitäten ausdrücklich die Person Christi als das sich selbst offenbare Subject, als das absolut concrete Individuum des Geschlechts, worin dieses sich realisirt habe (Werke II. S. 370 und XV. S. 113). Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur wird nach Hegel nur in Christo angeschaut, nicht in den formellen Subjecten, die an der Spitze der Weltbegebenheiten stehen — denn diese sind nicht das allgemeine Subject, weil nicht eins mit der Substanz.

Strauß kommt durch das Subject überhaupt zu dem sogenannten Cultus des Genius, indem er meint: „die Richtung der Zeit gehe dahin,

um erklärt Strauß sich gegen das Wunder, also auch dagegen, daß Christus unmittelbar in die Welt gekommen: und damit gegen das Historische, Factische in diesem Sinne. Denn er meint, die Wunder unterbrechen die Ordnung der Idee und Vernunft, unterbrechen die Entwickelung der Menschheit in der Geschichte. Diese habe sich alsdann nicht der Idee gemäß entwickeln können und wäre keine Manifestation der Idee mehr. Dies scheint besonders der Grund zu sein, warum er an die Stelle des Historischen den Mythus setzt. Was Strauß unter Mythus versteht, darüber herrschen die größten Verwirrungen; die ärgste ist die, als wenn Strauß die Existenz Christi überhaupt läugnete, als wenn nach ihm dies blos Sagen, Mährchen wären, nicht berechtigt im Geist. Nach Strauß ist Mythus eine Erzählung, die entweder unmittelbar oder mittelbar auf Christus geht, welcher aber nicht ein gewisses Factum ent-

---

die Offenbarung Gottes in allen den Geistern zu verehren, welche belebend und schöpferisch auf die Menschheit eingewirkt haben." Ein solcher Genius ist ihm auch Christus, „wie der Mann auf der Vendome-Säule, oder der weimarische Olympier, wie Alexander, Sokrates, Copernikus, die die Menschheit vom Druck eines Räthsels, einer Unzugänglichkeit erlösen." Zwar unterscheidet er Christus von den anderen Genien, der Religionsstifter tritt ihm im Chor der Genien voran. Er ist der Zugführer der Genien. Zustimmend sagt Michelet: Christus wäre doch kein Dichter, kein Philosoph, kein Feldherr, und habe deshalb die Realität der Idee nicht nach allen Seiten vollbracht, sondern blos die Realität der bestimmten religiösen Idee. — Aber gerade dadurch, daß Christus kein Dichter, kein Philosoph, kein Kaiser und König, kein Generalfeldmarschall, überhaupt kein formelles Subject ist an der Spitze profaner Weltbegebenheiten, kein sogenannter berühmter Mann und historisches Subject in den endlichen Weltgeschichten befangen, sondern darüber hinaus das Aufgehobensein der Sub- und Objectivität des Menschenlebens, kein bloßer Mensch, sondern der Gottmensch, dadurch — allein ist er Christus. Er verhält sich nicht, wie jeder andere Lehrer, etwa ein Philosoph, von dessen Lehre es zweifelhaft ist, ob sie sich in der Welt bewähre, welcher am Ende Mühe hat, für die wissenschaftliche Erkenntniß nur Wenige heranzubilden, sondern als der — Gottmensch weiß er seine Lehre, seine Sache unmittelbar als die allgemeine selbst, ohne Wissenschaft und Reflexion; denn ihm wird nicht offenbar, Er ist der offenbarende. —

spricht, sondern die Idee darstellt. Quellen des Mythus bei Strauß sind: die Messianischen Weissagungen und andere Stellen des Alten Testaments, dann der Eindruck, welchen Christus theils durch seine Reden, theils durch seine Handlungen auf die Juden machte, Thatsachen, welche aus der Messiasidee derselben fließen, und von ihnen in Wunder verwandelt wurden. Wie kam es aber, daß Christus die Gemüther der Menschen unmittelbar erfüllte und bewegte? Wie kamen diese dazu, solche Mythen zu bilden? Auf diese Frage hat Strauß weiter keine Antwort, als die Begeisterung entstand aus Christi Person und Leben, aus den Erwartungen des Messias. Strauß hätte die absolut reale Persönlichkeit Christi aus der Entwickelung des menschlichen Geistes in der Geschichte vor Christus begreifen sollen. Hätte er in der christlichen Vorzeit das Menschengeschlecht in Entzweiung mit Gott erkannt, und aus dem Triebe, diese Entfremdung Gottes und des Menschen aufzuheben, den Mythus abgeleitet, so würde er auf die real absolute Persönlichkeit gekommen sein. Denn gerade durch jene Entfremdung ist der Menschengeist in der Geschichte die Bewegung gewesen, aus seiner Allgemeinheit und Substanzialität heraus sich zu besondern und dann zu individualisiren, und so erst der Gottmensch zu werden, in welchem der Geist der Menschheit persönlich ist. Strauß kommt nicht zum Gottmenschen, zur substantiellen Individualität oder zur Persönlichkeit des Geschlechts in seiner Allgemeinheit.

Was aber die Berechtigung zur Kritik der heiligen Bücher betrifft, so liegt sie darin, daß die christliche Religion als Religion des Geistes zugleich in die Zeit eintritt. Nach dieser geschichtlichen Seite ist die Religion durch Tradition bedingt und hat, wie alle Geschichte, äußerliche Begebenheiten zum Inhalt, Geographisches, Chronologisches und dergleichen. Die Geschichte des Geistes ist als heilige Geschichte zugleich eine factisch überlieferte. Diese geschichtliche Seite nimmt der Geist in die Gegenwart und Gewißheit seiner selbst zurück. Was der Geschichte nach vergangen ist, das ist doch seiner ewigen Idee gegenwärtig. Steift man sich blos darauf, die heilige Geschichte als Geschichte anzuerkennen, so ist sie vergangen und nicht bleibend. Durch die Vergegenwärtigung des Gewesenen

wird es aber nicht blos erinnert und vorgestellt, sondern gedacht, und steht daher der freien Untersuchung offen. Der Geist hat also das Recht der Kritik und nimmt es sich, wo man es ihm nicht freiwillig zugesteht. Kann er nun in dem Gegebenen sich nicht selbst, nicht das Sein und Denken in dem Vergangenen erkennen, so beginnt er an der Ueberlieferung zu zweifeln, das äußerliche Geschehensein genügt ihm nicht, es muß ihm fortwährend innerlich geschehen; er kann und läßt es nur gelten, wenn es sich ihm auch innerlich bewährt. Die Gewißheit und Freiheit des Denkens auf die Person Christi angewendet, kann in der Kritik des äußerlichen Factums zu der Ansicht führen, daß die geschichtliche Realisirung der Idee in der Vorstellung der Anderen liege, nicht im Geiste selbst. Es soll nach Strauß in der schlechthinigen Geneigtheit der Welt liegen, jene Einheit des Göttlichen und Menschlichen in einer ausgezeichneten Erscheinung zu erblicken. Die Einheit wäre also nicht Christus, sondern unsere Vorstellung von ihm und unser Glauben an ihn, der Gottmensch wäre ein Product des Glaubens. Umgekehrt aber ist der Glaube ein Product der Erscheinung Christi, der diese Einheit ist und durch den die Anderen mit Gott eins werden. Das Bewußtsein Christi ist zwar an sich das Bewußtsein der Welt, aber dieses ist wirklich das Bewußtsein durch ihn. Es ist nicht ursprünglich Glaube der Welt, die geneigt ist, in Christo die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zu erblicken, sondern die Welt glaubt an ihn, weil er diese Einheit ist, weil diese das Sein und Denken ihrer selbst ist. Der Glaube ist Folge jener Einheit, sonst könnte jeder Andere den Glauben eben so gut bewirkt haben. Die Philosophie, ja der Glaube selbst muß aber die wissenschaftliche Tendenz der Straußischen Kritik, den positiven überlieferten Inhalt der Religion mit der freien Erkenntniß zu vermitteln, anerkennen. Es ist Trieb des Geistes und seiner Freiheit, was ihm Gegenstand ist, in die Gewißheit seiner selbst zu erheben.

Drei und vierzigste Vorlesung.

Bruno Bauer. — Feuerbach. — Marheineke. — Vatke. — Strauß' Glaubenslehre. —

Die Consequenz der sogenannten linken Seite der Hegelschen Schule, wird jetzt vielfach behauptet, werde nicht mehr von Strauß, sondern von Bruno Bauer, Feuerbach, Ruge u. A. repräsentirt, und diese soll sein, daß das menschliche Selbstbewußtsein schon für substanziell gehalten und ausgegeben wird; es wird zwar die Vermittelung behauptet, aber so, daß Gott nur im Menschen zum Bewußtsein komme, nur im Menschen sei und werde. Von Gott ohne den Menschen soll nicht mehr die Rede sein. Die Lehre von Gott, die Theologie sei Lehre von dem Menschen, sei Anthropologie *). Die Vorstellung ist: die göttliche Substanz ist das Selbstbewußtsein des Menschen. Fragen wir also: was ist Gott? so erhalten wir zur Antwort: es giebt keinen Gott außer dem Selbst des Menschen. „Alles, was wir Gott nennen, geht unter und muß untergehen in dem Selbstbewußtsein. Sich selbst zu wissen, ist allein das Göttliche und Wahre; Gott zu wissen, wäre ein Anderes, und deshalb unwahr." Es hat den Schein, als wenn dies die Lehre Hegels wäre, welcher sagt, es komme darauf an, Gott nicht blos als Substanz, sondern eben so sehr als Subject zu wissen. Um dies zu erläutern, sagen wir wieder erstens: Gott ist die Einheit der Substanz und des Selbst's; er ist diese Einheit unmittelbar. Aber diese Satzform reicht nicht hin, um das Absolute auszudrücken. Wir sagen daher zweitens: Gott wird diese Ein-

*) Nach Marheineke und Vatke ist die Theologie die Wahrheit der Anthropologie. Dem Selbst des Menschen und der Freiheit soll damit nichts vergeben, sondern beides soll dadurch erst nach seiner Wahrheit erkannt werden.

heit nur durch Trennung, Vermittelung. Dies reicht ebenfalls nicht hin. Wir sagen daher drittens: Gott ist in Wahrheit diese Einheit nur als das Aufheben der Vermittelung. Wenden wir dies auf die Religion an, so giebt es freilich Religionen, in welchen Gott blos die Substanz ist, wie in der heidnischen Religion, wo er das Selbst nicht an ihm hat, sondern außer ihm, d. h. wo er nicht der sich selbst Wissende ist. Gott ist in dieser Religion mit sich entzweit, in der Vermittelung mit sich begriffen, und ist so der Grund, aus welchem er, denselben aufhebend, zur Einheit mit sich zurückkehrt. In allen anderen Religionen, als der christlichen, ist Gott die Substanz, von sich als Subject mehr oder weniger fern, aber die Entzweiung und Vermittelung hat ihre Wahrheit nur in ihrem Aufgehobensein, Gott als Substanz hebt es auf, blos Substanz und sich als Subject entfremdet zu sein. Es könnte scheinen, daß schon in der jüdischen Religion Gott das Selbst sei, aber er wird in dieser Religion als das Selbst, als der denkende und sich wissende, blos geglaubt; er weiß sich nicht selbst als Subject. In der christlichen Religion dagegen ist Gott nicht nur die Substanz, sondern in ihr hat sich die bloße Substanzialität Gottes zum Selbst aufgehoben. Dieses Selbst Gottes ist daher substanzielles Selbst, der Geist. So nothwendig die Vermittelung und Entzweiung Gottes, und damit die nicht christlichen Religionen, so nothwendig ist das Aufheben derselben, das Christenthum; dieses ist die Wahrheit der anderen Religionen, zu welcher dieselben über sich hinausgehen. Wie Gott als bloße Substanz mit sich entzweit ist, aber diese Entzweiung dadurch aufhebt, daß er eben so sehr Subject ist, so strebt auch, wie schon bemerkt worden, der menschliche Geist in der Weltgeschichte, seine Entzweiung und Entfremdung von dem göttlichen Geiste und damit seine Entzweiung mit sich selbst aufzuheben und sich mit seinem Wesen in Einheit zu bringen. Dies erreicht er eben in der Religion und näher in der christlichen Religion, worin Gott der Geist ist, nicht als Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Vernunft, auf welchen Stufen der menschliche Geist vielmehr mit sich entzweit bleibt, bis er als Selbst für anderes Selbst in der Religion der seiner selbstgewisse Geist wird. Das Sichselbstwissen ist hier blos das natürliche und menschliche Bewußtsein und Selbstbewußtsein, nicht das Göttliche

und Wahre, nicht der Geist. Es ist bloße Einheit des Selbstes mit sich auf verschiedenen Stufen des Bewußtseins; das wahre Wissen dagegen ist, daß das Selbst sich in Einheit mit Gott und anderm Selbst weiß, ist nicht das Sichselbstwissen des menschlichen Geistes, sondern das sich selbst in Anderem Wissen des göttlichen Geistes, das sich in Einheit Wissen des menschlichen Geistes mit dem göttlichen. Man darf daher nicht sagen: das Selbst ist Gott, sondern das Selbst ist in Einheit mit Gott und anderem Selbst das göttliche.

Es kommt aber näher darauf an, wie diese Einheit gefaßt und begriffen wird. Hier ist sie das Aufgehobensein des Sichselbstwissens des menschlichen Geistes, denn dieser bleibt, nicht in Einheit mit seinem Wesen, mit sich entzweit. Feuerbach will auch die Einheit, aber hält an dem Sichselbstwissen fest. Nach Hegel ist die Einheit damit nicht erreicht. Jenes Sichselbstwissen ist das menschliche Selbstbewußtsein, es soll das göttliche und wahre sein. Es soll Gott nicht als ein Anderes wissen d. h. Gott ist nicht sein eigenes Selbstbewußtsein, sondern das Selbstbewußtsein Gottes ist der Mensch. Demnach weiß Gott sich nur als das menschliche Selbstbewußtsein, ist Gott selbstbewußte Substanz. Feuerbach faßt Gott blos im Menschen, nicht für sich, er setzt Gott blos in das menschliche Selbstbewußtsein. Gott kommt nur im Menschen zum Bewußtsein, der menschliche Geist erfaßt sich in seiner Entwickelung selbstbewußt, und so ist die Einheit desselben mit Gott vorhanden und gegenwärtig. ist Gott das Selbst, die Substanz das Subject, aber darum noch nicht wirklich der Geist, denn Gott fällt als ideale, selbstbewußte Substanz eben noch in die Erscheinung des menschlichen Selbstbewußtseins: das Sichselbstwissen als das Göttliche und Wahre kommt nicht über das natürliche und menschliche Bewußtsein und Selbstbewußtsein hinaus. Dies wird nicht erkannt als mit dem Göttlichen entzweit, sondern es wird vielmehr seine Einheit mit demselben behauptet, während Hegel, um diese Einheit erst zu erreichen, über das Selbstbewußtsein zum Geiste hinausgeht. Gott bringt sich nach Feuerbach darum auch nicht für sich selbst hervor, sondern nur im Menschen, Gott ist in seiner Bethätigung an den Menschen gefunden. Nach Hegel dagegen producirt Gott frei sich selbst, ist Gott nicht Substanz, die Subject wird, sondern ist Gott ursprünglich Subject, nicht

blos Sein, was bewußtes Sein wird, sondern Sein ist durch unendliche Selbstvermittelung, welches als das Product seiner eigenen Thätigkeit sich beweist. Sonst wird Gott, das Absolute auf die Bethätigung des menschlichen Selbstbewußtseins in seiner geschichtlichen Entwickelung eingeschränkt, blos in seiner Relativität, nicht in seiner Absolutheit und deshalb nicht wirklich als Geist erfaßt. Oder Gott der Geist wird in seiner phänomenologischen Erscheinung auf der Stufe des Selbstbewußtseins fixirt, und damit das Absolute auf das natürliche und menschliche Bewußtsein nnd Selbstbewußtsein, d. h. aber blos auf die zeitliche Erscheinung des Geistes bezogen. Das Absolute, das Göttliche und Wahre wäre demnach die natürliche und menschliche Erscheinung in ihrer Totalität. Feuerbach nennt das Empirie. Er sagt in einer These: „die Speculation ist nichts, als die wahre und universale Empirie." Einer der tiefsten und wahrsten Gedanken Hegels in der von ihm in der Geschichte der Philosophie, aber nur zufällig, bei Gelegenheit des Aristoteles geäußerte: „das Empirische in seiner Totalität ist das Speculative." Aber das Empirische in seiner Totalität ist nach Hegel nicht blos die natürliche und menschliche Erscheinung in ihrer äußerlichen Gesammtheit, sondern ihre negative Einheit und Allgemeinheit, der Geist als deren unendliche Idealität.

Das Princip des Christenthums ist der Geist, die Wahrheit: diese hat die christliche Religion mit der Wissenschaft der Philosophie gemein. Dies wird aber vielfach geläugnet; man sagt, das ganze christliche Fundament sei haltlos, sich widersprechend und vom Zweifel zerfressen, und dagegen wird die Wissenschaft als berechtigt hingestellt, deren Princip allein die Idee sei. Fragen wir aber: wo kommt die Wissenschaft her, wo ist die Quelle ihrer Bildung zu suchen, welche jetzt zu einem mächtigen Strome angewachsen ist? Niemand vermag es zu läugnen, daß die Wissenschaft geschichtlich mit der Entwickelung der christlichen Religion aufs innigste zusammenhängt. Wenn aber dem so ist, so ist sie die höchste Ausgeburt der christlichen Entwickelung selbst. Mit dem protestantischen Zweifel an der katholischen Autorität, mit der protestantischen Gewißheit ist besonders die Form des Geistes, welche das Selbstbewußtsein ist, in der Wissenschaft hervorgetreten. Die äußerlichen Nachweisungen und Beweise der historischen Wahrheiten des Christenthums können freilich allein nicht genügen; es bleibt

daher für die Rechtfertigung derselben die Philosophie, welche diese Gewißheit in der denkenden Erkenntniß mit der Wahrheit vermittelt.

Die Philosophie darf darum nicht blos als Negation des christlichen Princips gefaßt werden, sondern vielmehr als die weiter entwickelte Form dieses Princips selbst *). Thut man das nicht, so kann man sich vorstellen, daß weil es Lehre der Philosophie sei, daß Inhalt und Form sich mit einander ändern, aber die Philosophie eine andere Form habe, als die Religion, diese auch einen andern Inhalt haben müsse. Man scheidet dann Religion und Philosophie nicht blos der Form nach, wie Hegel, sondern selbst dem Inhalt nach, und stellt Glauben und Wissen sich entgegen. In der Religion wird an die Wahrheit geglaubt, in der Weise des Gefühls, der Andacht, Empfindung, Vorstellung, also auf eine mehr unmittelbare Weise. In der Wissenschaft wird die Wahrheit erkannt und begriffen; also, schließt man, ändert sich mit der Form der Inhalt: die Wahrheit bleibt nicht dieselbe. Ja noch mehr! Da die erkannte Wahrheit eine andere ist, eine höhere, als die unmittelbar geglaubte in der Religion, haben die Erkennenden und Wissenden, die Philosophen gegen die Gläubigen die höhere Wahrheit, und damit die Wahrheit überhaupt voraus. So kann es zur Vorstellung einer Gemeinde der Wissenden kommen, die sich vorzugsweise oder wohl gar ausschließlich im Besitz der Wahrheit wähnen, indem das Erkennen allein zur Wahrheit führe.

---

*) Die Straußische Kritik der christlichen Glaubenslehre erklärt alle Versuche, das Christenthum und die Wissenschaft zu versöhnen, für unmöglich und vergeblich, anstatt die Höhe der philosophischen Wissenschaft als das Resultat der Entwickelung des Christenthums zu fassen, als seine Bewahrheitung durch den Gedanken und die Idee, nicht als seine Auflösung, sondern als seine Affirmation durch die Erkenntniß. Nach Strauß war die christliche Lehre, wie bereits angeführt, erst als einfach gläubige Vorstellung hervorgegangen aus dem persönlichen Einflusse Christi und den Zeitvorstellungen, die er vertrat; dann bildeten diese sich aus zum Dogma durch die Wissenschaft, und zuletzt drängte sich das Gefühl des darin liegenden Widerspruchs hervor und führte die Auflösung der Dogmen in speculative Begriffe herbei.

Dann machen alle Andere und noch mehr die Völker und Nationen keine wahre Gemeinde und Kirche aus, denn was sie glauben, ist ja nicht die Wahrheit als solche, die allein erkannt, nicht gefühlt, empfunden und geglaubt werden soll. Es ist alles Andere Imagination, und die Welt liegt im Argen und hat bei wachsender Bildung nichts als Thränen über ihr unverschuldetes Unglück. Ob nun aber das Wissen, welches jede andere Form des Geistes verschmäht, nicht selbst eine Imagination ist? Denn Denken ohne Gefühl und Empfindung ist leer und abstract: der Inhalt ist zuerst im Gefühl, und dieser empfundene Inhalt gewinnt dann die wahre Form. Da Gott der Geist, der Inhalt der Religion und der Wissenschaft ist, ist auch das wahre Wissen die Erkenntniß des religiösen Inhalts nicht als eines imaginären, sondern wahren; und diese Erkenntniß ist nur möglich, indem die Philosophie und Wissenschaft die wissende Form des Inhalts ist. Das bloße Wissen der Wahrheit, die keine andere Form derselben anerkennt, ist philosophischer Egoismus.

Diese Ansicht führt leicht zu der anderen, daß die Religion und Kirche der gegenwärtigen Bildung der Menschheit nicht gemäß und eine nur unvollkommene Form der Gesellschaft seien daß überhaupt die moderne Bildung im Gegensatz stehe gegen das historische Christenthum, welches nicht mehr als Princip des Lebens gelten dürfe. Die Kirche wird im Staate aufgelöst, der die vollkommen organische Einheit aller menschlichen Interessen und Kräfte und die schönste harmonischste Gliederung derselben sein soll. Alle und jede Religion ist und soll nichts Anderes sein, als das Product des Subjects, ein Reflex seiner unwahren Vorstellungen, seiner selbstgeschaffenen Illusionen. Das alles soll der gebildete Mensch fallen lassen, er soll sich an die natürliche und verständige Auffassung der Dinge wenden.

Vier und vierzigste Vorlesung.

Bruno Bauers Auffassung der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur als eines verfehlten Ausdrucks der menschlichen Persönlichkeit — Feuerbachs Thesen. — Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur nach denselben eine Amphibolie. — Feuerbachs Kritik der Hegelschen Philosophie. — Entgegnung. — Genesis des Wissens. — J. H. Fichte. — Weiße. — Ruge. — Schaller. —

Wenn Gott im Menschengeist die Wahrheit sein soll, Gott nicht die Idealität der Endlichkeit ist, sondern mit derselben behaftet bleibt; und wenn Strauß, wie bemerkt, dabei noch an der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur im Sinne des Glaubens und der Kirche festhalten will: so ist dies nicht consequent. Wird Gott nur im Menschen seiner bewußt, so ist der menschliche Geist das Selbstbewußtsein Gottes. Der Glaube und die Religion und damit die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur entspringt dann rein nur aus dem menschlichen Selbstbewußtsein und muß auf dieses zurückgeführt werden. Dieses ist die Forderung Feuerbachs und Bruno Bauers, indem sie die Religion „humanisiren" wollen, und das Ende und Ziel derselben im Bewußtsein der menschlichen Natur finden. Sie machen Strauß den Vorwurf, er habe die Religion noch nicht in das menschliche Selbstbewußtsein gesetzt, er habe die Religion blos dergestalt erklärt, daß das Sichwissen Gottes sein Selbstbewußtsein im Menschen sei. Damit sei nur das Wesen der Religion wiederholt, und die Entfremdung des Selbstbewußtseins, aber nicht die Religion selbst erklärt. Wir sahen, wenngleich Strauß noch die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur annahm, so behauptete er aber, daß das göttliche Leben sich nicht in Einem Individuum und nicht in individueller Weise rein als solches darstellen könne. Mit der Annahme des Glaubensinhalts löste er deshalb zugleich die kirchliche Fassung auf. Bruno Bauer ist damit noch nicht zufrieden. Man hat ihn deshalb den „gamin" unter den Theologen, den „Antitheologen" genannt. Der Glau-

bensinhalt der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur soll nicht blos als Widerspruch gegen das Wesen und Leben Gottes gefaßt werden, sondern auch als ein Verstoß gegen das Wesen des Menschen, als ein falscher und verfehlter Ausdruck der menschlichen Natur und Persönlichkeit. Das heißt: der Mensch ist die wahre Persönlichkeit, und der Glaube der Kirche nichts weiter, als der Mensch selbst, welcher darin sein Wesen anschaut, und sich selbst schildert. Nicht genug, daß man die Religion als die Entfremdung des Selbstbewußtseins erkennt, diese Entfremdung selbst bedarf noch einer Erklärung; sie wird erst erkannt, wenn sie nicht mehr im Selbstbewußtsein Gottes, sondern im Selbstbewußtsein des Menschen sich real erweist.

Bruno Bauer und Feuerbach fehlen darin gemeinschaftlich, daß sie das menschliche Selbstbewußtsein in dem angegebenen Sinne für vollendet, für göttlich und wahr, für absolut halten. Ist die Religion und ihr Inhalt bloße Entfremdung des menschlichen Geistes, so ist sie ein Erzeugniß des Selbstbewußtseins, dieses ist ihr Ursprung und Quelle. Das menschliche Selbstbewußtsein ist hier freilich nicht das bloße Selbst, das von der göttlichen Substanz unerfüllte, es ist vielmehr das Selbstbewußtsein derselben. Die göttliche Substanz weiß sich nur nicht ohne dieses, und soll sich ohne dasselbe nicht wissen können. Freilich, wenn das Wissen Gottes auf das menschliche Selbstbewußtsein eingeschränkt wird, wenn Gott sich von demselben nicht unabhängig und frei weiß, fällt der Glaube und die Religion in das Selbstbewußtsein des Menschen, nicht in den Geist der Wahrheit an und für sich. Soll nun zwar Gott in der Religion sich nicht wissen als das Selbstbewußtsein seiner selbst, sondern als das menschliche Selbstbewußtsein, so ist doch immer Gott das menschliche Selbstbewußtsein in der Religion, nicht dieses ohne Gott, oder gar Gott selbst, das von der göttlichen Substanz unerfüllte menschliche Selbstbewußtsein Gott selbst, wie man Bruno Bauer und Feuerbach verstanden, und sie in diesem Sinne spöttisch angesungen hat:

„O großer Gott, wie klein, wie selbstvergessen,
Ist doch ein Gott, der trinken muß und essen!
Wie schwach sind starke Geister und vermessen,
Wenn sie ihr Selbst der Gottheit gleich ermessen!
Statt dem: Herr Gott dich loben wir dort Oben!
Hört man: „mich Gott, mich lobe ich!" sie toben."

Nach Feuerbach ist das Bewußtsein Gottes das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntniß Gottes des Menschen Selbsterkenntniß. „Erkenne dich selbst, so erkennst du Gott": das ist die Forderung Feuerbachs. Man kann einerseits vom Menschen nicht groß genug denken, aber man kann andererseits vom Menschen zu groß denken. Feuerbach führt aus: daß in der Religion dem Menschen sein eigenes Wesen gegenständlich sei, aber der Mensch nicht wisse, daß er nur das seinige anschaue. Feuerbach will nicht, daß das Wesen des Menschen ein blos jenseitiges Wesen, daß das Uebersinnliche und Ewige in der Religion Geschenk eines dem Menschen äußeren Gottes sei. Er fordert, daß der Mensch in der Religion sich zu seinem Wesen verhalten soll, aber er verwechselt das Wesen des Menschen mit dem Menschen selbst; er irrt, daß die Religion blos in das menschliche Selbstbewußtsein falle. Man sagt fast allgemein: das ist nur die Consequenz der Hegelschen Philosophie und in ihrem Sinne fortgedacht. Es sind aber, wie schon früher erinnert, in dieser Philosophie zwei Formen zu unterscheiden, die abstracte und die absolute oder die der speculativen Synthese. Zu der ersteren gehört das Selbstbewußtsein, sofern der menschliche Geist nicht das göttliche, sondern das natürliche und menschliche Bewußtsein und Selbstbewußtsein ist. Das bloße Selbstbewußtsein kann daher nicht das Wissen des göttlichen Geistes, des Wesens des menschlichen Geistes sein. Die Religion gehört dem Geiste an, und in der Philosophie ist die Form des Geistes die absolute, welche aber die abstracte in sich schließt. Bruno Bauer und Feuerbach bleiben in der Erkenntniß bei der letzteren stehen, und ziehen den absoluten Inhalt blos äußerlich in sie hinein. Es gehören beide Formen, die abstracte und absolute, aber in ihrer lebendigen Ineinanderbewegung, zur wahren Erkenntniß, während jene über die blos abstracte Form nicht hinaus kommen. Daß sie solche Erkenntniß für die Consequenz der Hegelschen Philosophie ausgeben und daß viele Aussprüche Hegels wirklich so gedeutet werden können, rührt daher, daß das Selbstbewußtsein mit zur absoluten Form des Geistes nothwendig gehört. Wegen dieser lebendigen Einheit und Vermittelung der abstracten Form mit der absoluten bei Hegel ist das menschliche Selbstbewußtsein noch nicht das göttliche, sondern wird es erst dadurch, daß es in der Religion in Einheit mit seinem Wesen, aber nicht dieses selbst ist.

Der Inhalt des menschlichen Geistes als solchen ist nicht die Religion, wie Feuerbach meint, sondern die Natur und das Menschenleben; Inhalt des menschlichen Selbstbewußtseins wird die Religion erst, wenn der Mensch über die Natur und über sich selbst zu Gott hinausgeht. Diese Einheit und Gemeinschaft der Welt und des menschlichen Geistes mit Gott durch continuirliche Schöpfung und Durchdringung ist der Geist. Erst im Geist sind die natürlichen Dinge eins mit dem Gedanken und ist das Wesen eins mit dem Selbstbewußtsein. Der göttliche Geist ist das sich mit der Natur und dem menschlichen Geiste zusammenschließende Wesen, wobei jener nicht passiv ist, sondern thätig mitwirkt, aber sich nicht allein mit sich, sondern mit Gott, seinem Wesen, durch gegenseitige Entäußerung zusammenschließt. Dieser Schluß ist keine Identität, wie Feuerbach will, sondern Idealität. Gott oder das Sichselbstwissen Gottes ist nicht ein bloßer Act des menschlichen Selbstbewußtseins, er ist nicht blos geschichtliche Entwickelung und Proceß, und so erst der Geist, sondern er ist Geist auch ohne diese Geschichte. Gott ist nicht blos die ideale Substanz, so daß er erst im Menschengeist zu seiner bewußten Bethätigung gelangte, und daher nicht ursprünglich Selbstbewußtsein wäre, sondern welcher sich als Sein hervorbringt, und als diese Thätigkeit Geist ist. Nach Feuerbach ist Gott blos jene Substanz und wird wissend im Menschen. Wird aber Gott so gefaßt, nicht ursprünglich als Geist, so wird er auf die bloße Erscheinung des Geistes in der Geschichte eingeschränkt. Dagegen ist Gott vor aller Natur und Geschichte selbstbewußter Geist, und ist als das absolut Ursprüngliche vor der Welt anzuerkennen.

Das Gesammtresultat in Betreff der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist, daß sie die unterschiedslose Identität sein soll. „Das Wesen der christlichen Religion ist in Wahrheit das menschliche, im Bewußtsein der Christen aber ein anderes, ein nicht menschliches. Christus soll Mensch und wieder nicht Mensch sein; er ist eine Amphibolie." Also die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, d. h. der Geist ist nur Amphibolie, Christus nur Mensch. Feuerbach sagt in der letzten seiner „vorläufigen Thesen": „Die christliche Religion hat den Namen des Menschen mit dem Namen Gottes in dem Einen Namen des Gottmenschen verbunden — den Namen des Menschen also zu

einem Attribut des höchsten Wesens erhoben. Die neue Philosophie hat der Wahrheit gemäß dieses Attribut zur Substanz, das Prädicat zum Subject gemacht — die neue Philosophie ist die realisirte Idee — die Wahrheit des Christenthums. Aber eben, weil sie das Wesen des Christenthums in sich hat, giebt sie den Namen des Christenthums auf. Das Christenthum hat die Wahrheit nur im Widerspruche mit der Wahrheit ausgesprochen. Die widerspruchslose, reine, unverfälschte Wahrheit ist eine neue Wahrheit — eine neue autonomische That der Menschheit." Es ist hier nicht die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur durch unendliche Vermittelung ausgesprochen, sondern der Mensch ist hier die göttliche Substanz, d. h. abstract identisch, widerspruchslos, und dies soll die realisirte Idee des Christenthums sein. Dann wäre das Ziel des Christenthums nicht der Geist an und für sich gewesen, sondern das menschliche Selbstbewußtsein, wie es in der Geschichte sich als die Substanz, als den sich wissenden Gott erfaßt. Verhielte es sich so, so gäbe es in dieser empirischen Totalität der Natur und Geschichte keine höhere gegenwärtige Wirklichkeit, als das menschliche Selbstbewußtsein. Dieses wäre das Absolute und Wahre, da doch das Wesen und Ziel des Christenthums ist, daß an jene empirische Einheit und Totalität, an die blos räumliche und zeitliche Wirklichkeit nicht als an die absolute Wirklichkeit geglaubt wird. Diese ist vielmehr der göttliche Geist: für das Christenthum ist Gott der Geist, nicht das Natursein und das Selbstbewußtsein.

In demselben Sinne, wie das Christenthum, wird von Feuerbach auch die Hegelsche Philosophie behandelt. Wie jenes, so soll auch diese den Menschen sich ihm selbst entfremden, das Wesen der Natur außer die Natur, das Wesen des Menschen außer den Menschen setzen. Zwar soll sie wieder einigen, was sie trenne, jedoch auf eine selbst wieder trennbare, mittelbare Weise. Es fehle ihr daher unmittelbare Einheit, unmittelbare Gewißheit, unmittelbare Wahrheit. Das Hegelsche System soll auf lauter solchen Abstractionsacten beruhen. So meint Feuerbach: daß in der Hegelschen Logik Alles zweimal vorkomme: als Object der Logik und als Object der Natur und Geistesphilosophie; — das Wesen der Hegelschen Logik sei das Wesen der Natur und des Menschen, aber ohne Wesen, ohne Natur, ohne Mensch. Der

Unterschied ist aber anders zu fassen, als so idem per idem. In der Logik sind die Bestimmungen in einander, in der Natur sind sie außer einander, im Geist sind sie beides in Einem. Das Object der Logik ist als Object der Natur ein Anderes, und als Object des Geistes wieder ein Anderes. Feuerbach meint: das Wesen der Hegelschen Logik sei transcendentes Denken, Denken des Menschen außer den Menschen gesetzt; der absolute Geist bei Hegel nichts Anderes, als der abstracte, von sich selbst abgesonderte menschliche Geist — der Geist der Kunst, Religion und Philosophie. Aber die Kunst könne nicht von der menschlichen Empfindung und Anschauung, die Religion nicht von dem Gemüth und der Phantasie, die Philosophie nicht vom Denken getrennt werden, kurz man vermöge nicht, den absoluten Geist vom subjecten Geist oder dem Wesen des Menschen abzusondern, ohne sich den absoluten Geist als einen andern, vom menschlichen Wesen unterschiedenen, d. h. als ein außer uns existirendes Gespenst unserer eigenen Phantasie vorzuspiegeln. Hegel soll das Selbstbewußtsein zum Attribut der Substanz machen; man müsse aber die Sache umkehren und das Prädicat zum Subject, und dieses zum Object, zum Princip machen, um die Wahrheit zu haben. — Alles, sagt Feuerbach, stecke in der Hegelschen Philosophie, aber immer zugleich mit seiner Negation, mit seinem Gegensatz. Noch keine Philosophie habe ihren Anhängern das Verständniß so erleichtert, als die neueste, noch keine habe auch leichtere Arbeit gehabt, um sich über die anderen Philosophien hinwegzuschwingen! Man kehre die Hegelsche Philosophie um — so habe man sich auf den Standpunkt der neuesten Philosophie erhoben. — Also wenn wir alles Objective und Absolute in der Hegelschen Philosophie subjectiv machen, haben wir das Wesen — und des Pudels Kern ist daher Subjectivismus. Gerade dieser Subjectivismus ist das Abstracte.; diese sogenannte neueste Philosophie läßt die absolute Form in der abstracten aufgehen. In der Hegelschen Philosophie ist diese subjective Form eben so sehr, aber auch, wie gesagt, die absolute — nicht blos die Form des Selbstbewußtseins, sondern auch des Geistes, während hier unmittelbar die abstracte Form, die man vermeintlich als concret faßt, Alles in Allem sein soll. Feuerbach sieht das, was bei Hegel absolut und objectiv ist, als abstract an, als vom

Subjectiven und Endlichen abstrahirt und losgetrennt, und betrachtet dies als das Wirkliche. Er sagt geradezu: „Die Metaphysik oder Logik ist nur dann eine reelle, immanente Wissenschaft, wenn sie nicht vom subjectiven Geiste abgetrennt wird." Das Endliche ist ihm das Wirkliche und Wahre, er setzt das Unendliche in das Endliche, erkennt das Endliche als das nicht Endliche, Unendliche, aber nicht in concreter Idealität, sondern äußerlich. Er meint, daß bei Hegel das Endliche blos die Negation des Unendlichen und dieses die Negation des Endlichen, anstatt dessen Affirmation sei.

Hegel soll die Dinge zu bloßen Gedanken machen, soll die Objecte nur als Prädicate des sich selbst denkenden Gedankens denken, soll nicht zum Sein als Sein, zum freien, selbstständigen, in sich selber glücklichen Sein kommen. Die Natur, von der Idee gesetzt, soll der entäußerte realisirte Gedanke, das Reale sein; als das Wahre in diesem Realen gelte wieder bei Hegel der Gedanke, der das Prädicat des Realen abstreife. — Aber erstens ist nach Hegel die Natur nicht von der Idee, sondern vom Geist gesetzt, und zweitens ist die Natur das Nicht-Reale, nicht das Reale, welches vielmehr der Geist ist. Nach Feuerbach soll der Anfang der Philosophie das Endliche, Bestimmte, das Wirkliche sein, in dem Sinne, daß die wirkliche Qualität der gedachten vorhergehe. „Ehe du die Qualität denkst, fühlst du die Qualität; dem Denken geht das Leiden vorher." Die Speculation ist also auch hiernach, wie wir schon früher gesehen, nichts, als universelle Empirie, das Empirische in seiner Gesammtheit. Wir haben demnach als das Wahre einerseits den Subjectivismus, andererseits den Empirismus, und können daher das Ganze „subjective Empirie" nennen. Philosophie ist so die Erkenntniß dessen, was ist; das Sein, womit die Philosophie anfängt, kann nicht vom Bewußtsein und dieses nicht vom Sein abgetrennt werden. Das Sein ist nicht aus dem Denken, sondern das Denken aus dem Sein, das Sein ist aus sich und durch sich, weil nur das Sein seinen Grund in sich hat, weil es ist und das Nichtsein gar nicht oder Nichts ist!? „Die Metaphysik oder Logik", sagt Feuerbach, „ist die esoterische Psychologie. Welche Willkühr, welche Gewaltthat, die Qualität für sich, die Empfindung für sich zu betrachten, beide in besondere Wissenschaften entzwei zu rei-

ßen, als wäre die Qualität etwas ohne Empfindung, die Empfindung ohne Qualität." Das ist jedoch bloße Psychologie, keine esoterische, keine psychologische Metaphysik. Die Metaphysik vom subjectiven Geiste nicht abgetrennt, die esoterische Psychologie ist die Genesis des Wissens*). Feuerbach sagt fer-

*) Siehe meine Schrift: Die Genesis des Wissens. — J. H. Fichte, Weiße u. A. behaupten, Schelling habe in der Realphilosophie denselben Fortschritt gethan, den sie innerhalb der Metaphysik gemacht haben wollen, den von der göttlichen Immanenz zur Transcendenz. Schelling erkenne zwar den Unterschied zwischen Metaphysik und Realphilosophie nicht an; aber die Idee einer Metaphysik nach Kant wiederhergestellt und sie für immer in den Umkreis der philosophischen Wissenschaft wieder eingeführt zu haben, sei Hegels eigenthümliche und große Erfindung. Schelling habe weder aufbewahrt, noch widerlegt, was bei Hegel von wahrhaft weltgeschichtlicher Bedeutung für die Philosophie hervorgetreten sei. Es habe sich jedoch herausgestellt, daß auch in Hegel ein Element nicht völlig aufbewahrt sei, was durch Kant für die Wissenschaft gewonnen worden: die Rücksicht auf eine die Metaphysik selbst erst möglich machende und vorbegründende Erkenntnißlehre: eine vom erkennenden Subject ausgehende regressive Wissenschaft. — Es ist erstens verkehrt, die Hegelsche Erfindung blos auf die Metaphysik einschränken zu wollen; und zweitens zu meinen, in Hegel sei nicht das Element aufbewahrt, was durch Kant für die Wissenschaft gewonnen worden: eine die Metaphysik erst möglich machende, vorbegründende Erkenntnißlehre. Diese ist bei Hegel die Phänomenolvgie. Die Phänomenologie ist aber nicht, wie die Kantische Kritik, eine Kritik des bloßen Bewußtseins; sie ist mehr, sie enthält jene Kritik zugleich in sich aufbewahrt. Die Phänomenologie geht freilich von dem Gegensatze des Bewußtseins aus, nicht, wie die Kantische Kritik, von vorausgesetzten psychologischen Bestimmungen, welche dann auf die Stufe des Bewußtseins zurücksinkt; und wenn man das an der Phänomenologie vermißt, so vermißt man gerade das Mangelhafte der Kantischen Erkenntnißlehre. — Fängt nun jene vorbereitende Wissenschaft, wie z. B. bei J. H. Fichte mit dem erkennenden Subjecte an, im Kantischen psychologischen Sinne, so müßte sie vor Allem den genannten Mangel, den Rückfall der Kantischen Erkenntniß in das bloße Bewußtsein vermeiden. Dennoch begeht sie denselben Fehler. Wenn man will, daß die Erkenntniß aus dem Ungenüge mit sich des auf seine äußerste Spitze hinaufgetriebenen Princips der Reflexion hervorgehen soll — wo fände sich das mehr, als in der Phänomenologie? Was für ein Stückwerk dagegen sind die genannten Versuche von Erkenntnißlehren, die einen Rest der Erkenntniß übrig lassend nicht zum Geiste hindurchdringen. Die Phänomenologie ist

ner: „Wie die Realität der Empfindung die Qualität und umgekehrt die Empfindung die Realität der Qualität ist, so ist auch das Sein die

---

nicht bloße Kritik des Bewußtseins, wie die Kantische, sondern des Selbstbewußtseins und der Vernunft. Der Mangel ist nur, daß sie noch nicht Kritik des Geistes selbst ist. Freilich muß insofern von dem erkennenden Subject angefangen, aber dann auch an demselben festgehalten, es muß, um nicht in jenen Fehler zu fallen, psychologisch fortgegangen werden. Sonst kommt man wieder auf den Gegensatz von Gegenstand und Bewußtsein zurück, welcher in der Genesis des Wissens aufgelöst ist. Dieser aufgelöste Gegensatz von Subject und Object ist nun freilich das Resultat der Phänomenologie, und derselbe der Anfang der Logik. Aber daß dies der logische Anfang sein soll, ist bei Hegel der Fehler. Man kann insofern, aber auch nur insofern, sagen, daß Hegel die Kritik der Erkenntniß, welche Kant angefangen, nicht vollendet habe. Die reale Idealität des Geistes nämlich, jener aufgelöste Unterschied, der Geist, der sich in seiner Unmittelbarkeit als allen Inhalt weiß, ist das denkende Subject, nicht die logische Kategorie, das reine reale Denken. Das Resultat der Phänomenologie ist nicht, wie Hegel meint, die reine Form, die Kategorie des objectiven Denkens, sondern die Erkenntnißform des denkenden Subjects: nicht die Logik, sondern die Genesis des Wissens. Hegel fehlte darin, daß er, nachdem er in der Phänomenologie zum absoluten Wissen vorgedrungen war, dasselbe zum Anfangspunkt der Logik nahm. Die Genesis des Wissens hat sowohl die Kantische Kritik zur Voraussetzung, als die Hegelsche Phänomenologie, sofern ihr Inhalt die reale Idealität des Geistes ist. Erkennt man das nicht, wie J. H. Fichte und Weiße, wie letzterer in seiner vermeintlich wissenschaftlichen Kritik derselben, so kann man sie als ein Erkennen des blos Subjectiven ansehen, da sie doch Erkennen der Wahrheit aus dem denkenden Subjecte ist. Gegen diese haben Ruge und Schaller den rechten Gesichtspunkt getroffen, wenn sie dieselbe nicht als eine blos subjective Idealität, sondern als eine reale, dem Geist gemäße gefaßt haben. Jene blos subjective Idealität fällt in die Kantische und Fichtesche Philosophie, und soll die reale blos sein, ist dieselbe nicht, sie wird nicht gewußt, sondern blos geglaubt. Theorie und Praxis fallen noch aus einander, und das Streben nach ihrer Einheit wird nicht erreicht. In der Genesis des Wissens ist wegen der realen Idealität des Geistes Theorie und Praxis eins. Man kann dies Wissen deshalb „gewolltes Wissen" nennen, aber nicht in dem subjectiven Sinne Schellings, und eben so wenig im Sinne Feuerbachs, insofern das Wissen bei ihm nicht über das Selbstbewußtsein zum Geiste hinausgeht. Die Genesis des Wissens kennt kein Wissen, welches nicht zugleich That ist.

Realität des Bewußtseins, aber eben so umgekehrt das Bewußtsein die Realität des Seins — das Bewußtsein ist das wirkliche Sein. Die reelle Einheit von Geist und Natur ist nur das Bewußtsein." Nur aus dem Bestimmtsein vom Gegenstande, aus der Passion, erzeugt sich die wahre Philosophie. Die Anschauung giebt nur das mit der Existenz unmittelbar identische, das Denken das durch die Unterscheidung, die Absonderung von der Existenz vermittelte Wesen: nur da also, wo sich mit dem Wesen die Existenz, mit dem Denken die Anschauung vereinigt, nur da ist Leben und Wahrheit. — Indem die Natur das von der Existenz ununterschiedene Wesen ist, ist der Mensch das von der Existenz sich unterscheidende Wesen: erstere ist der Grund des letzteren, und daher die Natur der Grund des Menschen. „Schaut die Natur, schaut den Menschen an! Hier habt ihr die Mysterien der Philosophie vor Augen!" — Dadurch, sagte man, werde gerade das wieder aufgeopfert, worauf die Bedeutung des Hegelschen Systems beruhe, die Befreiung der reinen Denkbestimmungen von ihrer Einhüllung in die Form der sinnlichen Vorstellung, die Loslösung der Kategorien von der Materiatur des empirischen Bewußtseins, und werde selbst eine wahrhaft wissenschaftliche Empirie, auf die Feuerbach doch so ernstlich dringe, und welche wesentlich auf einer Untersuchung und Kritik der Denkbestimmungen beruhe, unmöglich gemacht.

Wenn Feuerbach meint, daß die Hegelsche Philosophie über Existenz ohne Zeit speculire, über Dasein ohne Dauer, über Qualität ohne Empfindung, über das Wesen ohne das Wesen, über das Leben ohne das Leben, daß diese Philosophie deshalb einseitig sei und die Empirie zu ihrem Gegensatz habe, so ist das falsch — denn die Empirie ist in dieser Speculation inbegriffen. Die reelle Einheit von Denken und Sein ist nicht das Bewußtsein, dieses ist blos die erscheinende Einheit von beiden, die reelle Idealität ist der Geist. Das Absolute kann nach jener Ansicht, wie sich gezeigt, blos das Empirische in seiner Totalität sein, das Endliche in der Gesammtheit, wie Feuerbach sagt: „daß nur ein sich zeitlich entfaltendes Wesen, ein wahres, ein wirkliches, ein absolutes Wesen sei." Ein zeitlich sich entfaltendes Wesen ist jedoch eben nur ein zeitliches, blos erscheinendes Wesen. Aus dieser vermeintlichen Wirklichkeit

des absoluten Wesens, aus der Annahme desselben als eines zeitlich sich entfaltenden, als einer der Zeit nach aus einander fallenden endlichen Wirklichkeit als der absoluten, erklärt sich die Polemik gegen Hegel, der dies Wesen für kein absolutes hält. Es ist in der That dieselbe Schellingsche Polemik gegen Hegel, nur von einer andern Seite. Nach Schelling geht auch das Sein dem Denken vorher, nach Feuerbach ist ebenfalls das Denken aus dem Sein, statt im Denken von Anfang an. Dadurch wird Beiden das logische Denken eine Abstraction, was es nicht ist. Denn es ist ursprünglich Sein, es bringt sich als Sein hervor, während das Sein, womit Feuerbach anfängt, bloße Existenz ist, aus der das Denken wird, und darum nicht aus sich ist. Das Sein und das Denken soll zwar vereinigt und dies das Wahre sein, aber diese Einheit ist nicht ursprünglich, sondern das Ursprüngliche ist das Sein, welches sich nicht producirt, sondern ist, dem die sie producirende Negativität fehlt.

Um auf den Glauben zurückzukommen, so sagt Feuerbach: „Der Glaube an die Existenz Gottes ist der Glaube an eine besondere, von der Existenz des Menschen und der Natur unterschiedene Existenz.“ „Der Gläubige setzt die Offenbarung dem menschlichen Meinen und Wissen entgegen.“ „Die Offenbarung beweist nur, daß der Unterschied der menschlichen und göttlichen Vernunft illusorisch, daß das Geheimniß der Theologie die Anthropologie ist.“ Damit ist die unterschiedslose Einheit des Menschen mit seinem Wesen ausgesprochen. Bei Hegel, sagt man, bleibe der Schein stehen, als sei Gott ein objectives Subject und das Denken ein Denken zweier Subjecte. Ferner Strauß habe nur den Schein des persönlichen Gottes aufgehoben, es bleibe noch in dem Ausdruck, dessen er sich bediene: „Gott ist nicht Person, sondern die Allpersönlichkeit,“ welcher doch nur das Substanzialitätsverhältniß ausdrücken soll, der Schein eines theologischen Gottes. Erst Feuerbach hebe diesen Schein und jede Illusion auf, in dem er den Beweis führe, daß die Religion nichts Anderes als das Wesen des Menschen zum Inhalt habe, indem er die Philosophie also mit der Wesenseinheit beim Wort nehme. Sei das Wesen Eins, das Wissen und der Geist nur Einer, so sei die einfache oder die doppelte Existenz in den unterschiedenen Subjecten keine Verdoppelung des Wesens als

solchen, sondern diese Endlichkeiten, diese Existenzen des Wesens, die Subjecte seien nur die Realisirung des Wesens. Die Religion, sage Feuerbach, ist das Verhalten des Menschen zu seinem eignen Wesen — darin liegt ihre Wahrheit — aber zu diesem Wesen als einem andern, ja entgegengesetzten Wesen — und darin liegt die Unwahrheit und das böse Wesen der Religion. Das göttliche Wesen soll daher nichts Anderes als das menschliche Wesen sein. Damit aber der Mensch Gottes nur bewußt sei, damit das Selbstbewußtsein des Menschen der Act des sich selbst wissenden Gottes sein kann, muß Gott zuvor sein eignes Selbstbewußtsein sein, muß Gott nicht blos im Menschen, nicht blos in der erscheinenden Welt, sondern in dieser Welt absolut an und für sich selbst der Geist sein können. Ist Gott nicht sein eignes Selbstbewußtsein, ist Gott blos der Geist im Menschen, nicht an und für sich, so kann er wirklich auch nicht im Menschen absolut das Selbstbewußtsein ausmachen. Wenn nach dieser Ansicht Gott nicht sein eignes Selbstbewußtsein, sondern dieses Selbstbewußtsein im Menschen ist, so ist Gott wirklich nicht der Geist, sondern wird eben nur der Geist im Bewußtsein und Selbstbewußtsein, d. h. ist Gott nur das Sein, was seiner bewußt wird, anstatt Gott in Wahrheit Sein und Denken und darum denkend und wissend sein eignes Selbstbewußtsein ist, von dem das Selbstbewußtsein des Menschen weiß.

Fünf und vierzigste Vorlesung.

Der Verfasser des Buchs gegen Schelling (Kapp) über Hegel. — Entgegnung. — Feuerbachs Empirismus zugleich leerer Idealismus. — Dessen Consequenz der Skepticismus und Naturalismus. — Feuerbachs weitere Kritik der Hegelschen Philosophie. — Entgegnung — Humanismus und Christenthum. — Philosophie.

Wir haben bisher gesehen, was von dem Vorwurf zu halten ist, daß Hegel das Sein, die Wirklichkeit nicht kennen soll. Ein anderer Vorwurf, welcher mit jenem zusammenhängt, ist, daß es bei Hegel an der Unmittelbarkeit fehle. Nach dem Verfasser des Buchs über Schelling (Kapp) soll Hegel die Fülle der Anschauung übersehen. Diese Unmittelbarkeit recht verstanden, sagt er, hat aber schon ihren Werth, ihren Grund, ihr Princip so sehr in sich selbst, daß sie zugleich ihre Dialectik selbst ist. Hegel, versichert er weiter, hat die Fülle der Unmittelbarkeit, welche ihm Fichte zurückgelassen, nicht völlig ins Innerste seines Denkens aufgenommen und mit dem Gedanken durchdrungen, er hat sie nur umgangen, theils im Feuer der Dialectik nur zersetzt und zerschmolzen, oder in der Werkstätte der Religionsphilosophie zu glänzendem Geschmeide ausgehämmert. Hegel faßt das Sein frischweg als Denken, daher auch die Ontologie als Logik: er vergißt, daß das Denken nur als Sein Aseität ist, es ist nur aus sich, insofern es zugleich Sein ist: dieses „Aussich", der Grund des Denkens im Denken selbst, macht sein Sein aus. Das Sein aber ist, es giebt sich selbst, verbürgt sich selbst, und erscheint nur insofern als Voraussetzung, als es Totalität in der Sphäre der Reflexion ist. Bei Hegel werden zwar alle Kategorien scheinbar zu Momenten gleichsam des Seins; aber dieses Sein, dessen fliegende Bestimmungen sie sind, hat seine Wahrheit nicht als Sein: es hat sie nur im Denken, welches sich selbst als das Sein denkt. — Wir haben schon erörtert, wie unrichtig es ist, wenn man das Denken bei Hegel nicht zugleich als Sein, nicht real als wirkliches Denken nimmt, wenn

nach ihm das Denken sich blos als das Sein denken, wenn es dasselbe nicht zugleich sein soll. Hegel kennt kein Denken, welches nicht als Sein zugleich aus sich ist. Das Sein bei Hegel, zu dessen Momenten die Kategorien scheinbar werden, welches sich als Sein denken soll, ist eben nicht blos Sein, sondern an und für sich der Geist. Nur dieser ist in Wahrheit Sein aus sich, nicht das bloße Sein. Im Geist ist alle Unmittelbarkeit in Hülle und Fülle, hat das Sein Wahrheit, und das Denken ebenfalls: das Sein hat seine Wahrheit nicht im Denken, welches sich als das Sein denkt, sondern der Geist ist das Denken als Sein und das Sein als Denken.'— Es ist nicht minder falsch, wenn derselbe Verfasser sagt: „Aber auch von ihrer halb metaphysischen Seite aus war seit dem Erscheinen der Phänomenologie Hegels Schellings Identitätslehre verblichen, obgleich dies Hegelsche Werk nur zum Logischen und Phänomenologischen, keineswegs zur reellen Objectivität vordrang", welche eben der Geist ist. Die Hegelsche Lehre, will der Verfasser sagen, ist blos objectives Denken, da sie doch objectivirendes, productives Denken, objectivirendes Thun ist.

Wir wissen schon, daß auch Feuerbach meint, es fehle Hegeln an unmittelbarer Einheit, unmittelbarer Gewißheit, unmittelbarer Wahrheit. Hegel fängt aber in der Phänomenologie gerade damit an, bleibt jedoch dabei nicht stehen, denn sie würde eine Schranke der Idee sein. Der Geist ist nicht ohne Unmittelbarkeit bei ihm, eben so wenig ohne Knochen, Fleisch und Blut, wie Feuerbach versichert; er ist aber auch nicht Fleisch, Blut und Knochen selbst: er ist wesentlich das System, der lebendige Begriff für all das Sein, er ist das Ganze, enthält alles Unmittelbare in sich, in ihm fehlt kein Unmittelbares, es ist aber in seine unendliche Idee erhoben. Im Geiste allein ist das Sein eins mit dem Denken, dem Wesen, und ist dieses eins mit dem Geist, es ist in ihm alles Einzelne mit dem Ganzen zusammengehalten. Feuerbach wollte sogar das sinnlich Einzelne für das Wirkliche nehmen, wie sich das besonders in seiner Kritik der Hegelschen Philosophie zeigte, (in den Hallischen Jahrbüchern 1839. Nr. 208 u. f.); es vergehe zwar, aber ein Anderes komme an seine Stelle. Das sinnlich Einzelne soll dort mit unserm Blut besiegelte Wahrheit haben, es soll dem sinnlichen Bewußtsein das Reale

sein und bleiben. Es soll nicht, wie in der Phänomenologie, unter der Hand sich als ein Allgemeines erweisen; Feuerbach spricht damit die Consequenz dieser Empirie aus, die blos äußerliche Empirie, er steht hier ganz auf dem Standpunkte des leeren Idealismus, der zugleich Empirismus ist. Denn diese Empirie, die die vermeintliche Fülle des Denkens sein, welche die Idee durch die Anschauung und Vorstellung ergänzen und es mit lauter wirklichen Dingen zu thun haben soll, ist zwar real und positiv, aber zugleich formell und negativ, ohne es zu wissen. Diese Empirie ist sicher davor, daß die Dinge vergehen, oder zu nichte werden, denn sie kann jedes Nichtsein immer positiv mit einem andern Sein an derselben Stelle widerlegen. Dies Denken ist aber eigentlich ein Dünken; es läßt sich auf alle Dinge ein, aber nicht, wie sie an sich unzuverlässig, sondern in ihm gewiß sind. Solches Denken ist daher voll und leer allzumal. Es ist die Vernunft, die in der unmittelbaren Wahrheit nur Versteckens spielt: sie muß eben sowohl das farbige Dasein der endlichen Wirklichkeit für das Wahre halten, als das selbbstbewußte Denken für das Wesen. Aus diesem Widerspruch kommt solcher Empirismus, welcher zugleich Idealismus ist, nicht heraus, er führt zum Skepticismus und Naturalismus; dagegen begreift Hegel, gegen dessen Philosophie jene Empirie ein sehr niedriger Standpunkt ist, die empirische Totalität, wie gesagt, im Geist, oder daß diese Totalität und Idealität der Geist ist. Die Einheit und Totalität der Empirie kann unmöglich die äußerliche endliche Wirklichkeit in ihrer Gesammtheit sein, eben weil sie keine Einheit ist, sondern zeitlich und äußerlich aus einander fällt. Ihre wahre Einheit kann nur ihre Idealität, der Geist sein. Im Geist erkennen heißt, das Empirische nicht getrennt vom Denken und beides nicht getrennt von seiner Wahrheit, dem Geist, erfassen, sondern vielmehr, das wahre Denken als ein solches wissen, das selbst handgreiflich erscheint.

Wenn Feuerbach Hegeln den Vorwurf macht, daß in der Phänomenologie das sinnlich Einzelne unter der Hand ein Allgemeines werde, so fragt es sich aber, ob das sinnlich Einzelne auf dem phänomenologischen Standpunkte, auf dem des Bewußtseins auch ein wirklich Einzelnes bleibt? Das sinnich Einzelne, meint Feuerbach, soll Gegenstand des Bewußtseins sein. Es ist aber Gegen-

stand des Empfindens. Zum Bewußtsein gehört die Beziehung und Vermittelung meiner mit dem Objecte: das sinnlich Einzelne als solches ist nicht dem Bewußtsein, dem Menschen, sondern dem Thiere gegenständlich, denn das Einzelne wird nicht zum Allgemeinen, wenn es beim bloßen Empfinden stehen bleibt. So hat das Thier den einzelnen Halm vor der Nase und dem Maule, aber nichts Allgemeines, nicht den Rasen und die Wiese. Dem Menschen dagegen ist das Einzelne als Allgemeines gegenständlich, sonst könnte er das Einzelne nicht wissen, sondern eben nur empfinden. Feuerbach stellt sich, anstatt auf den phänomenologischen Standpunkt, auf den psychologischen, und abstrahirt zugleich von der Vermittelung des Einzelnen zum Allgemeinen, indem er an dem unmittelbar Einzelnen fest hält, welches er sinnliches Bewußtsein nennt.

Nicht besser geht es unserm Kritiker dort mit dem Hegelschen logischen Anfang. Das Sein bei Hegel, sagt er, ist gar nicht Sein. — Hegel sagt selbst, daß es Nichts ist. Hegel will das reine Sein ebenfalls nicht; er will auch das Seiende, aber nicht unmittelbar, sondern er will wissen, wie es wird. Das Sein, meint Feuerbach, ist Etwas, nämlich das sinnlich concrete Sein und Dasein. Dieses Sein und Dasein oder Etwas läßt aber jene Erkenntniß nicht zu, indem vom Werden abstrahirt wird. Auch ist der Gegensatz vom sinnlich concreten Sein und Dasein, oder Etwas und Nichts, nicht die äußerste Abstraction, wozu das Denken fortgehen muß, um nichts vorauszusetzen. Feuerbach, so sehr er auf den Zweifel dringt, ist doch weit entfernt, ihn vollständig zu vollziehen und von Allem zu abstrahiren. Denn jener Gegensatz von Nichts und sinnlich concretem Sein ist nicht jene Abstraction, wie er zu meinen scheint. Die Religion fordert schon, daß mir alles Sein und Dasein so viel als Nichts sei, daß mein Herz sich nicht an all das hängen soll. Feuerbach hält vom Sein das Werden ab, er abstrahirt von dem Werden des Seins zum Dasein, vom Anderswerden. Das Sein außer dem Werden ist jedoch kein Moment des Werdens, sondern ist Nichts. Bei Hegel ist das Sein nur im Werden, was es ist, es wird daher. Feuerbach fängt mit dem Dasein an, ohne zu zeigen, wie es wird; das Sein verschwindet

nicht im Werden, sondern bestimmt sich im Werden, es wird bestimmtes Sein und Dasein. Das sinnlich concrete Sein oder sinnlich Einzelnes ist nicht unmittelbares Sein, wie Feuerbach will, sondern ist gewordenes; es steht nicht dem Nichts gegenüber, wie er meint, sondern der Idee und zugleich dem bestimmten Dasein und Bewußtsein. Das Sein gleich Nichts im Gegensatz gegen Etwas bewegt sich nicht, sondern ist und bleibt Nichts. Also das sinnlich concrete Sein und Dasein ist nicht unmittelbares Sein, sondern wird Sein durch die Bewegung des Werdens, durch das Anderswerden. Damit anfangen ist weiter nichts, als Empirismus; die Philosophie genügt so nicht ihrer Forderung der Voraussetzungslosigkeit. Wenn daher Feuerbach sagt, daß die Idee bei Hegel sich nicht durch ein wirklich Anderes erzeuge, sondern aus einem scheinbar formellen Gegensatz, so erkennt er nicht, daß das Werden eben darin besteht, ein Anderes von sich zu setzen, er begreift das Anderswerden der Idee nicht. Hegel zeigt, wie das Sein Anderes, die Idee das sinnlich concrete Dasein wird; er zeigt auch zugleich, wie es sich zu seiner höhern Idealität erhebt und aufhebt. Feuerbach meint, das Sein bei Hegel setze die Idee voraus, aber das Sein, wovon Hegel ausgeht, ist die Idee unmittelbar, nicht die Idee wirklich. Das Sein setzt die Idee nicht voraus, sondern erweist sich als von der Idee gesetzt. — Feuerbach rühmt von Hegel, daß er nach der Schellingschen Zeit wieder Verstand in die Philosophie gebracht habe; er hätte von ihm ebenfalls rühmen sollen, daß er Meister des Verstandes ist, ihn zu bewältigen weiß.

Was nun das Verhältniß dieser sogenannten neuesten Philosophie zum Christenthum betrifft, so wissen wir schon, sie behauptet die realisirte Idee, die Wahrheit desselben zu sein. Da sie das Wesen des Christenthums in sich habe, will sie den Namen des Christenthums aufgeben. Denn das Christenthum spreche die Wahrheit nur im Widerspruche mit der Wahrheit aus. Die Geschichte habe das Christenthum bereits kritisirt, die Aufklärung habe dasselbe längst überwunden. Feuerbach soll nur dies hundertjährige historische Bewußtsein zum Selbstbewußtsein, zum wissenschaftlichen Beweis erhoben und wissenschaftlich gerechtfertigt haben. Darum behaupte er gegen die historische Con-

tinuität des christlichen Bewußtseins den historischen Bruch der neuen Welt mit dem Christenthum, welcher von der Philosophie ausgegangen, und seit dem 18ten Jahrhundert eingetreten sei. — Wir verkennen nicht die große Bedeutung der Aufklärung und Philosophie des vorigen Jahrhunderts; aber der Geist ist darin sich selbst entfremdet: er ist zwar seiner selbst gewiß, aber nicht die wahre Gewißheit, welche er in der christlichen Religion längst gewonnen hat. Nach Feuerbach sei Religion bewußtloses Selbstbewußtsein, ein Widerspruch, dessen Bedeutung Unterwürfigkeit unter ein entgegengesetztes Selbst sein soll. Das Wahre soll sein, daß die Religion und alles Geistige als menschliche Production betrachtet werde; der Mensch soll die Weltgeschichte und alles, was sich in ihr bewegt, machen. Mit dieser Ansicht vom Menschen ist es nur consequent, die historische Continuität des Christenthums zu läugnen, welches das menschliche Bewußtsein von sich entfremden soll, und die neueste Philosophie, weil sie keine Entwickelung des christlichen Bewußtseins selbst sein soll, als den Bruch mit dem Christenthum zu bezeichnen. Wäre das Christenthum wirklich nicht perfectibel, wäre es gegen den Geist, anstatt die Religion des Geistes, hätte die Philosophie sich nicht in Einheit mit dem Christenthum, sondern im Gegensatz gegen dasselbe gebildet, hätte nur sie dem Christenthum gegenüber den Geist, die Wahrheit auf ihrer Seite; wahrlich, dann wäre es an der Philosophie, dem Christenthum entgegenzutreten, mit demselben nicht nur in Gedanken, sondern factisch zu brechen und dasselbe auf Tod und Leben zu bekämpfen.

Aber Feuerbach versteht unter dem Geist die Bildung, die doch nur eine Form des Geistes ist: „Der Untergang der Bildung ist der Sieg des Christenthums, und umgekehrt der Untergang des christlichen Systems der Sieg der Bildung, des Humanismus der Philosophie." — Wenn die Bildung der Geist ist, anstatt des Geistes, so muß vom Christenthum, welches sich auf Kosten der Bildung geltend macht, gesagt werden, daß es gar kein Weltprincip, sondern vielmehr ein „widerrechtliches Princip" ist. Wenn ferner das Christenthum die Entfremdung der Substanz des Menschen ist, so ist es die Entfremdung der Liebe, der Sitte, der Freiheit, es ist Unfreiheit, Unterwürfigkeit. Man

sagt auch geradezu: „das Christenthum hebe für sich mit aller seiner Nächstenliebe weder die Tyrannei auf, noch die Unterthänigkeit, noch die Sklaverei. In der Phantasie lasse man die Menschen Brüder sein, in der Praxis aber scheide man sie in Herren und Knechte. Das christliche Gewissen habe die Folter, die Inquisition, die Knute, den Negerhandel, die Patrimonialgerichte u. s. w. ganz in der Ordnung gefunden und sie ungehindert gewähren lassen, bis im Widerspruch mit dem Christenthum der Humanismus und die Weltbildung die Rechte der Menschen proclamirten." — Aber jene Welt der Bildung, über welche das Christenthum den Sieg davontrug, hatte die Sklaverei als ein Lebenselement in sich, während sie dem Christenthum nicht wesentlich, sondern zufällig ist, und von demselben im welthistorischen Gange aufgehoben wird. Der Glaube, daß Gott Mensch geworden ist, entfernt consequent die Sklaverei aus dem Leben. Wohin das Christenthum gekommen ist, hat es die Sklaverei allmählig aufgehoben, denn in demselben ist der Mensch anerkannt nach seiner unendlichen Berechtigung, und in dieser Einsicht ist die Philosophie und der Humanismus selbst nichts Anderes, als eine Ausgeburt des Christenthums. Der Sieg desselben über die Bildung der alten Welt war nichts Anderes, als der Sieg der Anerkennung der menschlichen Freiheit, der Freiheit des Geistes. Daß in der Praxis nicht Alle gleich sind und gleich sein können, ist die Praxis des Lebens selbst. Darum sind die Menschen noch nicht Herren und Knechte. Es wird Niemand läugnen, daß in der christlichen Welt Vieles erschienen und noch vorhanden ist, was sich mit der wirklichen Freiheit des Geistes nicht wohl verträgt. Ob aber dies gerade das Christliche oder nicht vielmehr dem wahren christlichen Geiste zuwider, ob das Christenthum nicht die Befreiung von dergleichen Unangemessenheit des Lebens ist, statt sie zu befördern; ob es nicht in seiner geschichtlichen Entwickelung den Menschen, wie die Menschheit von den Schranken des Erdenlebens und von sich selbst im Glauben erlöst, statt ihn zu knechten; ob es nicht die Welt und Wirklichkeit zu immer höherer Freiheit und Vollendung erzieht, statt zurückzuschrauben, die Unfreiheit zu realisiren — ob das nicht die Aufgabe des Christenthums ist? diese Fragen beantworten sich hinlänglich aus der geschichtlichen Gestaltung desselben, welche dem Begriffe des Geistes,

d. h. der Freiheit gemäß sich gebildet, und sich noch immer mehr entwickelt.

Der Humanismus muß die Freiheit auf das Reich der Sittlichkeit und der Geschichte beschränken. Wohl ist das Reich der Sittlichkeit und Geschichte ein Reich der Freiheit, aber nicht minder die Religion. Der Humanismus meint nämlich, Kunst und Wissenschaft fielen in diese Objectivität der Sittlichkeit und Geschichte hinein; das ganze Reich des Göttlichen, was man vorher der Kirche vindicirte, müsse als die Realisirung der Freiheit begriffen werden — als wenn die Religion und die Kirche allein das Unfreie wäre. Die Consequenz ist daher, die Religion oder vielmehr ihren vermeintlich transcendenten Inhalt für einen ethischen, menschlichen, d. h. blos geschichtlichen zu halten, und dies für die Einheit der Religion und Sittlichkeit auszugeben. Man muß daher Religion und Kirche auch nur geschichtlich behandeln, sie kritisch negiren und an ihre Stelle die Philosophie setzen. Denn die soll erst die wahre Philosophie sein, welche das Christenthum nicht philosophisch erkennt, sondern kritisirt, die Religiosität zwar nicht aufhebt, aber diese bestimmte Religiosität, das Christenthum, negirt. Die Liebe, die Vernunft, der freie Wille, soll das göttliche Wesen, und die Menschen sollen die Träger desselben im Proceß der Weltgeschichte sein. Das Christenthum, wird behauptet, ist unhistorisch, ohne Perfectibilität: des Christen Heil sei nicht — Vorwärts, sondern Rückwärts: es sei zwar ein religiöser Fortschritt gegen die griechische Religion, aber ein historischer Rückschritt, denn noch habe kein Volk der Erde den Charakter des geistigen, freien und historischen Volks so wieder erreicht, als die Griechen. Der deutliche Beweis dafür soll sein, daß im Christenthum die Bildung untergegangen sei und erst wieder erwachte, als das Studium des Alterthums zu blühen anfing. — Der Humanismus beschränkt das göttliche Wesen auf die Natur und Geschichte — es ist das natürliche und menschliche Wesen — und darum beschränkt er dies menschliche Wesen ebenso auf die Natur und das Gemeinwesen. Da kann von bestimmter Religion nicht die Rede sein, sondern von bloßer Religiosität, und die Gemeinde und Kirche müssen wegfallen. Die bestimmte Religion, welche der Humanismus abgesehen vom Pantheismus, consequent haben müßte, wäre

die Naturreligion und die Kunstreligion — aber das können wir ihm doch nicht zumuthen, daß er an die orientalischen Götzen, und die alten Götter Griechenlands glauben soll. Es fragt sich sehr, ob der Humanismus mit der Beschränkung des Göttlichen auf das natürliche und menschliche Wesen wirklich das Reich der Freiheit in Liebe, Sitte und Geschichte ist, welches er dem Christenthum gegenüber zu sein behauptet. Ob der Humanismus wirklich die realisirte Freiheit ist, ob der Mensch wirklich darin frei ist? Wenn wir auch in Sitte und Geschichte die Unabhängigkeit des Menschen von der Natur zugeben — denn dem Humanismus ist der natürliche Mensch noch nicht wirklich Mensch — so dürfen wir dagegen! behaupten, daß der Mensch doch noch in der Sitte und Geschichte abhängig bleibt von den Einrichtungen des Menschenlebens. Wirklich unabhängig von denselben, von der Welt, wird er erst im Glauben an Gott den Geist, welcher sich nicht blos in der Natur und Geschichte offenbart, sondern darin sich selbst offenbar ist. Dies ist der christliche Glaube, nach welchem Gott in Christo sich selbst der Welt geoffenbart hat, der Glaube an die Menschwerdung Gottes. In der Natur und Geschichte ist der Mensch seiner selbst bewußt und Zweck, leidend oder thätig zur Welt sich verhaltend; er kommt nicht von der Welt und deshalb nicht von sich selbst los. Im Glauben bleibt er nicht blos das Selbstbewußtsein, sondern wird er wirklich der Geist. Das Wesentlichste im christlichen Glauben ist, daß der Mensch sich von sich selbst und von der Welt unabhängig fühle. Und dies ist erst die wahre Freiheit. In Sitte und Geschichte ist zwar Freiheit, bürgerliche und politische, aber noch nicht diese höchste, absolute Freiheit: erst der Glaube macht den Menschen wirklich frei, wogegen er in Sitte und Geschichte noch nicht ganz auf sich selbst resignirt. Die Liebe darin bleibt eine precäre, sie kann alterirt werden und realisirt sein oder nicht; denn in der Geschichte kommen vorzugsweise die Leidenschaften der Menschen, kommen die guten und bösen Neigungen zum Vorschein. Sitte und Geschichte bringen es wohl zum Geweinwesen, aber nicht zur Gemeinde. In der Liebe und Sitte kann zwar auch der Mensch sich selbst aufgeben, wie es die wahre Liebe stets thut; aber wie Liebe und Sitte, so ist auch Haß und Unsitte in der Welt, die Welt ist voll Entzweiung des Lebens. Im Glauben erst nimmt der Haß, nimmt die Ent=

zweiung ein Ende, die Liebe ist wirklich erfüllt und die Freiheit von der Schranke erlöst. Sind die Menschen mit Gott, ihrem Wesen, in Einheit, so sind sie auch unter einander eins und mit sich und mit einander versöhnt. Erst in der Liebe Gottes, in der religiösen Gemeinschaft sind die Menschen frei von aller Vor- und Eigenliebe, von aller Selbst- und Eigensucht. In Sitte und Geschichte können sie frei sein, aber auch nicht; in der religiösen Geistigkeit sind sie es wirklich. — Der Glaube, weil Wahrheit, ist auch die Freiheit, und enthält deshalb die Möglichkeit des Zweifels; er wird bestritten und bekämpft und wohl gar verneint. Der Zweifel kommt aber aus dem Menschen, der nicht von sich läßt, der an sich festhält, er geht aus seiner Selbstständigkeit, aus seiner selbstbewußten Ichheit, aus dem Glauben an ihn selbst hervor, aus seiner Anhängigkeit an sich und seiner Abhängigkeit von sich selbst. Wegen der Möglichkeit des Zweifels am Glauben hat der Glaube als die Wahrheit die Wissenschaft nöthig, welche den Zweifel beseitigt und die Arbeit, welche der Glaube nicht zu thun vermag, vollbringt. Die Philosophie bekämpft wissenschaftlich den Zweifel, zeigt die Vernünftigkeit des Glaubens und weist die in ihm enthaltene Wahrheit nach.

Wenn man das Christenthum als das dem Geist entfremdete Göttliche ansieht, als das Unwahre und Unfreie, so ist es consequent, die Kirche in die Schule verwandeln zu wollen, und sie, wie das Christenthum, als kritisirt und ungeschichtlich abzuthun. Das Göttliche, Wahre und Freie fällt dann allein in den Staat. Feuerbach sagt in einer Thesis: „Der Mensch ist das ἓν καὶ πᾶν des Staats. Der Staat ist die realisirte, ausgebildete, explicirte Totalität des menschlichen Wesens. Im Staate werden die menschlichen Qualitäten oder Thätigkeiten des Menschen in besonderen Ständen verwirklicht, aber in der Person des Staatsoberhaupts wieder zurückgeführt: das Staatsoberhaupt hat alle Stände ohne Unterschied zu vertreten; vor ihm sind sie alle gleich nothwendig, gleich berechtigt. Das Staatsoberhaupt ist der Repräsentant des universalen Menschen.“ Dann kann nur von der Gemeinschaft der Natur und des Menschen, also von Natur und Staat die Rede sein — und da ist es natürlich, daß Religion und Kirche ausfallen. Gott ist ja das natürliche und menschliche Wesen, der Staat ist ja „die realisirte, ausgebil-

dete, explicirte Totalität des menschlichen Wesens", der Mensch das Ein und Alles des Staats. Da ist kein Verhältniß zu einer Kirche möglich und bedarf der Staat des Glaubens nicht. Wir läugnen nicht, daß in der Organisation des Staats das Göttliche in die Wirklichkeit einschlägt, und daß darin das Göttliche im Felde der Wirklichkeit sich realisirt. Wir läugnen aber, daß die Realisirung des Rechts und die Organisation des Staats ohne Religion und Kirche zu Stande kommt.

Aber sowohl diejenigen, welche das Christenthum auf den alten historischen Glauben und damit auch den Staat auf das alte historische Recht zurückführen wollen, läugnen eben so sehr die Perfectibilität des Christenthums, den Geist, als die, welche es negiren wollen, um den Humanismus an seine Stelle zu setzen. Das Christenthum in der Gegenwart ist nicht rückzubilden, sondern um- und weiter zu bilden. Man täuscht sich, wenn man die Rückbildung die wahre That nennt, und ebenso sehr, wenn man die Negation als That bezeichnet. Diese autonomische That ist das Christenthum in seiner Perfectibilität. Ich will auch die That, aber die That der Umbildung, daß die Neuzeit und Gegenwart, die Philosophie kein Bruch mit dem Christenthume sei, sondern sein Product und seine Entwickelung — freier Persönlichkeit, politischer und religiöser Freiheit. Die Rückbildung des politischen und kirchlichen Lebens in die Vergangenheit ist nur eine gemeinte That und illusorisch, eine That, die schon gethan ist. Die Negation dagegen würde wirklich eine That sein, wenn sie anders die That im Zeugnisse des Geistes wäre. Sie hat aber den Geist nicht für sich, sondern blos das Selbstbewußtsein, und gerade darum ist sie nichts weiter, als eine That der Negation, nicht der Position. Wenn die, welche den Bruch der Neuzeit mit dem Christenthum behaupten, dasselbe factisch negiren wollen, so ist das subjectiv wirklich eine That. Dazu gehört Muth und Charakter, den man an Br. Bauer, Feuerbach, Ruge, Strauß und Anderen, welche dieser Richtung huldigen, anerkennen muß. Wenn mehrere von ihnen die Gemeinschaft von Natur und Menschen für die wahre Gemeinschaft halten, so müssen sie mit dem Christenthum brechen und dies ihr Bewußtsein auch wollen, und durchzusetzen streben. Was man einmal weiß und erkannt hat, für das muß man auch einstehen. Jene stehen dafür ein, bekennen sich frei und öffentlich, legen Mittel

und Wege zur Erreichung ihrer Plane dar, kurz, sie sind ganze Leute. Aber wie viele haben wir, die blos abstract mit der Theorie sich begnügen; es giebt wirklich jetzt nur zu viele unter den Philosophen, die blos wissen wollen. Gegen diese sind jene Weltenstürmer hoch zu achten. Ich mag nichts gemein haben mit solchen, die sich nicht zugleich in Berührung mit der Wirklichkeit setzen, die nicht auf sie eingehen wollen, die nicht den Willen und den Muth, ja nicht einmal das Bedürfniß dazu haben, die nicht zugleich durch die Umbildung der Wirklichkeit den Grund zu einem neuen Anfang der Philosophie legen wollen. Schafft erst eine neue Wirklichkeit, und dann denkt an eine neue Philosophie. Aber sie wird sich dann von selbst machen und ohne Euch, die Ihr wollt, daß die Philosophie sich nicht in die Lebensfragen der Zeit mischen soll, womit Ihr die Philosophie der Ohnmacht zeiht, aber zugleich Eure eigne Ohnmacht bekennt, die Zeit in Gedanken fassen zu können und damit ächte Philosophen zu sein.

„Die Freiheit und das Himmelreich
Gewinnen keine halben!"

Sechs und vierzigste Vorlesung.

Klopstock. — Lessing. — Herder. — Goethe. — Schiller. — Die Romantik. — Theodor Körner. — Arndt. — Max von Schenkendorf. — Uhland. — Rückert. — Börne. — Heine. — Grün. — Lenau. — Politische Poesie. — Herwegh. — Prutz. — Hoffmann von Fallersleben. — Friedrich von Sallet. — Die Kritik. — Vischer. —

Meine geehrtesten Herren! Wir stehen am Ziele unserer Betrachtung — wir haben die politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen Zustände der Gegenwart kennen gelernt. Womit könnten wir schöner schließen, als mit der Poesie, die man mit Recht das Herz der Völker genannt, die von jeher getreulich alle großen Ereignisse, alle höhere politische, wie religöse Entwickelung der Völker begleitet hat? — Betrachten wir daher noch zuletzt die poetische Entwickelung der Neuzeit, wenigstens insofern, als sich in ihr die erörterten Zustände wiederspiegeln. —

In der Geschichte unserer Nation giebt es leider eine Zeit, wo besonders die Gebildeten gegen die einheimische Poesie ganz gleichgültig waren. Diese Indifferenz, die die etwa vorhandenen Talente erdrückte oder zu einer sklavischen Nachahmung einer fremden Geistesrichtung drängte, zog sich bis in Goethe's Jugendzeit hinein. Sie begann erst nachzulassen, als Lessing das französische Drama vernichtet hatte, und unserer Poesie eine nationale Wendung zu geben anfing. Ihm folgte zunächst Klopstock, ohne sich jedoch, wie Lessing, der deutschen Gegenwart hinzugeben: in Hermann dem Cherusker, in der fernen germanischen Vorzeit fand er sein Ideal, dessen Wirklichkeit längst entschwunden war. Goethe meinte deshalb, daß sein Götz von Berlichingen ein glücklicherer Griff in die Nationalgeschichte sein werde, als jener Hermann, zu dem Niemand ein Verhältniß habe. Noch glücklicher, als seine Wahl, war aber seine Behandlung des Stoffes: er schlug dem französischen Drama gegenüber den deutschen Volkston an, und so

wurde der Götz eine poetische Nationalthat, der freilich, wie gewöhnlich, nicht sofort die volle Anerkennung wurde. Denn noch immer war die damalige deutsche Bildung von den Franzosen gleichsam literarisch eingesponnen, noch immer wagten die Deutschen nicht, an eine originelle Productivität ihrer Talente zu glauben. So nahm man den Götz, der nun einmal gar nichts Französisches hatte, für eine Nachahmung Shakespeare's. Friedrich der Große schrieb von ihm: „**voilà un Goetz de Berlichingen, qui parait à la scène, imitation détestable de ces mauvaises pièces anglaises**" — ein Urtheil, das man rein literarisch nehmen muß, da der alte Fritz bekanntlich nur poetische Sympathien für die Franzosen hatte. Das Unnatürliche, Verbildete der französischen Literatur, das selbst Napoleon später in seiner Unterhaltung mit Goethe als solches anerkannte, war aber zu lange als Natur, als wahre Bildung angesehen worden und hielt den Sinn für das wahrhaft und schön Natürliche verschlossen, bis ihn die großen Männer unserer Nation durch die unwiderstehliche Kraft und einleuchtende Originalität ihres Geistes wieder zu öffnen wußten. Mußte doch selbst Friedrich der Große, der consequente Verächter der deutschen literarischen Bestrebungen, dazu wenigstens mittelbar mit hinwirken, indem er dem deutschen Volke das Bewußtsein großer Thaten, ein höheres Selbstbewußtsein wieder gab und dadurch nationales Streben, wie in allen Richtungen, so auch in den poetischen erweckte.

Viel wirkte zu einem schnellern Fortschritt besonders eine veränderte Anschauung der Geschichte. Bisher nahm man dieselbe ganz äußerlich als eine Reihe von Thronfolgen, Schlachten, Friedensschlüssen u. s. w. Man kannte nur Kaiser und Reich, Fürsten und Unterthanen — für die Nationen, Völker, ließ man es bei einem Namen bewenden. Auch hier gab Lessing zuerst einen Anstoß durch seine Abhandlung über Erziehung des Menschengeschlechts, und schon Herder machte es sich zur Aufgabe, die Geschichte im Sinne der Idee zu betrachten. Er suchte die Menschheit in ihrer geschichtlichen Entwickelung zu fassen, und nahm als das Ziel, dem sie immer näher komme, die Humanität an. Diese Vorstellung, daß in der Geschichte sich der Geist des Volkes entwickele, daß sie

Geschichte des Geistes sei, wurde auch in unseren Dichtern mächtig. Goethe überzeugte sich durch seinen Umgang mit Herder, daß auch die Poesie eine Völker- und Weltgabe sei, daß die Poesie dem Geiste des Volkes angehöre, daß die Dichter dessen Organe seien. — Als den Inhalt des gefundenen Geistes erkannte man die Freiheit, in ihr das Ziel aller Entwickelung und den würdigsten Gegenstand der Poesie. Klopstock begrüßte die französische Revolution in glänzenden Oden, da er von ihr die Verwirklichung jener Idee etwas voreilig hoffte: Schillers sämmtliche Tragödien haben die Idee der Freiheit zu ihrem gemeinsamen Mittelpunkt: in allen sucht er die Einheit des Sollens und des Wollens, der Nothwendigkeit und der Freiheit, wie er sie später in Gemeinschaft mit Goethe*) als die Quelle aller Poesie anerkannte, d. h. eben die wahre Freiheit, wié sie sich im Geiste aller Nationen bethätigt hat, zur Anschauung zu bringen. —

Es kam zur Romantik. Diese trennte jene Einheit und nahm den Geist blos als Subjectivität: sie fühlte sich nur da heimisch, wo sie für ihr subjectives Gemüthsleben, für ihre Laune und Willkühr den geeigneten Boden fand. Gegen die Gegenwart verhielt sie sich kritisch, da sie ihr nicht convenirte, kritisirte aber auch nur in ihrer subjectiven Weise — ironisirte. Um auch etwas Positives zu finden, floh sie in die entlegenen Zeiten des Mittelalters zurück: nach ihrer Weise richtete sie dieses aber nach ihrem Geschmacke zu und verlor auch hier den historischen Boden. Als der Freiheitskrieg Alles nach einer Richtung, der nationalen, führte, wurde das Subject der Romantik deutsch-volksthümlich, ohne aber auch hier zu einem lebendigen Eingehen auf die damalige Zeit und Gegenwart zu kommen: ihre Willkühr ließ sie nicht zu einer völligen Uebereinstimmung mit dem Volksgeiste gelangen und führte sie wiederum aus dem Drange der Zeit in eine ferne Vergangenheit. Hier trat ihr die Philosophie aber entschieden entgegen. Fichte hatte gesagt: „Der Deutsche ist das

---

*) Vergleiche meine Schrift: „Schillers Dichtungen" 1ster und 2ter Th. die Einleitungen.

eigentlich selbstbewußte Subject, der Franzose versteht sich selber nicht, wir müssen siegen", und dies vertrauungsvolle Wort erhob sich im Befreiungskriege zur allgemeinen Volksempfindung, es begeisterte die Dichter, wie Th. Körner und Arndt, zu jenen Kriegsliedern, die die allgemeine Stimmung noch zu erhöhen wußten, die so kräftig das Vertrauen auf Befreiung erweckten, zu jeder Aufopferung aufriefen. Einige schöne Lieder Uhlands verdanken wir ebenfalls dem damaligen Aufschwunge des Volks. In einer mehr negativen Weise zeigte sich Rückert in den geharnischten Sonetten: er zürnt, spottet, höhnt und verlor dadurch an eingreifender Bedeutung für die Zeit, die von dem Positivsten erfüllt war — auch schadete ihm die dem Volke fremde, künstelnde Form der Sonette.

Als das fremde Joch abgeworfen war und das politische Interesse sich nach Innen wandte, folgte auch hier die Poesie der Nation. In Max von Schenkendorfs Liedern sprach sich die Sehnsucht nach einer politischen Umbildung des Vaterlandes in nationalem Sinne aus. Die Erwartungen, die der glücklich beendete Freiheitskrieg erregt hatte, wurden jedoch nicht erfüllt — die Dichter, besonders Arndt, grollten und verstummten allmählig. — Die Poesie schleppte in den Burschenliedern ein verkümmertes Dasein fort. — Vertrauen und Hoffnung, die sie getäuscht sah, gab sie mehr und mehr auf — bald kam es dahin, daß sich die Deutschen der alten Begeisterung schämten, endlich waren sie keiner Begeisterung mehr für das Vaterland fähig — die Dichter wandten ihren Antheil dem Auslande zu, Griechenland, Polen. Börne empfand jenes niederschlagende Gefühl am tiefsten, es zehrte an seinem Leben, daß er sich für das von ihm innigst geliebte Vaterland nicht mehr begeistern konnte, und brach endlich sein Herz. Heine dagegen setzte sich über alle Begeisterung für Hohes und Wahres hinweg, coquettirte mit Liebe gebrochnen Herzen, blassen Wangen u. dgl. und predigte die Zerrissenheit. Der subjective Schmerz, über den er sich freilich immer gleich hinterher lustig macht, ist sein ewiges Thema. — Einmal wollte er ihn in einen großen Sarg legen und ihn begraben; aber das war nur eine vorübergehende Anwand-

lung; der Schmerz war zu sehr mit des Dichters Ironie und Humor verwachsen, als daß es diesem hätte Ernst sein können, ihn in sich zu überwinden und zu ertödten. Er trug ihn vielmehr durch die Welt, reiste mit ihm allenthalben umher. Da kam die Julirevolution heran — er eilt dahin, um seines Herzens Wunden zu heilen — die deutsche Poesie ging in die Fremde, und wurde, einmal auf der Wanderschaft begriffen, touristisch. Die Dichter reisten, in Person oder in der Phantasie, durch die halbe Welt, um neue Bilder zu suchen — und nur in Einzelnen, Grün und Lenau, regte sich, obwohl nur noch unklar und halb entwickelt, eine politische Richtung — da rief sie das laute Drohen der Franzosen, denen nach dem linken Rheinufer gelüstete, zurück, und fing an, ihnen nationales Bewußtsein wieder einzuflößen. Wir sahen uns früher veranlaßt, das Rheinlied zu tadeln, wegen seiner passiven Begeisterung, die es erregte, welche blos abweisend ist, nicht thatkräftig. Das Rheinlied sprach aber doch zuerst wieder einen einmüthigen Volkswillen aus, den der Selbstständigkeit nach Außen. War dies auch eine Richtung, die den Geist der Nation nicht ganz erfüllen kann, war es auch nur ein Besingen des status quo nach Außen, der kein Genüge geben kann — immer bleibt das Rheinlied der Ausdruck einer nationalen Richtung und insofern anerkennungswerth. Zugleich schloß es diese Richtung in den wenigen Strophen grade dadurch ab, das es ihm einen energischen Ausdruck gab, und verwies so die patriotischen Gefühle der folgenden Dichter von Außen nach Innen, von der abstracten Selbstständigkeit auf die noch immer nicht völlig erfüllten Ideen von Freiheit und Vaterland.

Dies ist das Pathos Herweghs. Er grollt mit den Dichtern, die in der Fremde schweifen, die den Weltschmerz thatlos singen, denen Freiheit und Vaterland nicht alleserfüllende Gedanken sind. Er verlangt von ihnen gegenwärtige, volksthümliche, objective Interessen, eine über alles Particuläre erhabene Richtung. Wie die Dichter des Befreiungskrieges will er nicht blos singen, sondern auch streiten: er sucht seine Feinde aber im Volke selbst, in den gegenwärtigen Zuständen: statt, wie seine Vorgänger, das Vaterland aufzugeben, concentrirt er auf dasselbe allein alle seine Begeisterung. Ihm

folgte Prutz, der zuerst Becker mit einem reformatorischen Rheinlied gegenüber trat — Hoffmann von Fallersleben, der die Negation, die Herwegh in Bausch und Bogen gegeben hatte, auf das Einzelne — oft kleinlich — anwandte — in religiöser Beziehung kann man Friedrich von Sallet hier mit aufzählen. In neuester Zeit ist endlich — freilich in einer andern Weise — Bettina, das Kind, politisch geworden. —

Die Kritik folgte der neuen Richtung auf dem Fuße. Es entstand eine Gegenpartei unter den Dichtern: man stritt, ob der Dichter Partei nehmen und sich nicht für zu gut dazu halten, oder ob er über der Partei stehen und das rein Menschliche über ihr vertreten müsse. Beide fanden Anhänger und beide hatten freilich in ihrer Weise Recht und Unrecht. Denn die Poesie soll sich für die politischen Interessen begeistern, andererseits sich nicht auf dieselben einschränken. Man sagte, wer hier die Sache der Freiheit geltend zu machen sucht, macht eigentlich nicht Partei, denn die Sache der Freiheit ist nicht blos Sache der Partei, sondern, so zu sagen, absolute Sache. — Die Kritik wandte sich meist gegen die politische Poesie im Allgemeinen — so besonders Vischer. Er tadelt, daß sie eine Idee ausspreche, die noch keinen Körper habe, sondern ihn erst bekommen solle: sie sei durchaus abstract. Wahre politische Poesie sei diejenige, welche vergangene große Thaten und Schicksale der Völker besinge, deren Idee schon zur Wirklichkeit geworden, die dem Dichter einen Körper gäben und nur dessen künstlerische Umgestaltung von ihm forderten. Die Politik der Gegenwart bleibe ein dem Dichter widerspenstiger Stoff: die Unruhe, das Interesse, der Haß, die Ungeduld verzehrten jene schöne Einheit, welche aus dem stillen Streben und Schaffen der Phantasie hervorgehen solle. Wo alle Gedanken und Gefühle sich auf einen Zweck spannten, da werde aus der Poesie Rhetorik, da müsse der Dichter den Gedanken stets in der Form des Gedankens festhalten und so alle poetische Stimmung, besonders alle Naivetät verlieren. Vischer fordert von politischer Poesie, wenn sie sich einer concret poetischen Darstellungsfähigkeit nähern wolle, daß ein durch Beobachtung reicher, durch Erfahrung erfüllter Geist die Erscheinungen einer der Umgestaltung bedürftigen Wirklichkeit im

Einzelnen ergreife, immer eine bestimmte Gestalt, ein Gegebenes, ins Auge fasse und so sein abstractes Ideal nicht unmittelbar dastehen lasse, sondern auf dem indirecten Wege der Ironie, satyrisch zur Anschauung bringe. Er setzt deshalb die pathetische Poesie Herweghs gegen die satyrische Hoffmanns von Fallersleben zurück. Der Letztere erreiche dadurch, daß er einzelne Gegenstände und Fälle in ihrer Verkehrtheit ironisch aufweise, wenigstens die Vortheile einer beißenden Komik. Herwegh dagegen erscheine als ein erfahrungslos enthusiastischer Jüngling, der nicht klar wisse, was er wolle, der sich in seinem Zorn überstürze, der sein Ideal weder positiv noch negativ zur Anschauung bringe. Ebensowenig spreche er die Bedingungen aus, unter welchen es verwirklicht werden könne: er deute zwar bestimmt genug auf einen Freiheitskrieg — aber ein solcher lasse sich nicht ohne Weiteres vom Zaune brechen. Herwegh scheine endlich der Ansicht zu sein, daß die Durchbildung eines wahrhaft organischen Staatslebens mit einer Auflösung der Kirche in den Staat, mit der Befreiung von dem Princip der heteronomischen Autorität des Glaubens, besonders aber mit erhöhter politischer Gesinnung im Zusammenhange stehe. Er als Einzelner müsse aber billig erwarten, bis etwa der Volkswille für seine Zwecke reif sei: vorher sei es verkehrt, selbst handeln oder dem Volke die That aufdringen zu wollen.

Die übrigen Gegner der politischen Poesie haben im Wesentlichen dasselbe gesagt: den meisten Tadel fand die Selbstüberhebung derselben: ihre Anmaßung der alleinigen Berechtigung, die Täuschung, womit sie in ihren Gesinnungen schon Thaten und Siege finde, das Pathos, womit sie alte, längst bekannte Dinge declamire, die Breite, mit der sie das allerdings fruchtbare Feld des Zorns und des Hasses ausbeute, die Uebereilung, in der sie das Volksthümliche, das sie nur als Vorhandenes zu nähren und zu pflegen habe, selbst zu bestimmen suche, die Unbestimmtheit der geweissagten Freiheit.

Die angeführten Aussetzungen an den vorhandenen politischen Dichtungen sind ohnstreitig großentheils begründet. Besonders können unsere politischen Dichter keine große Einsicht in die Natur des Staates und der Kirche für sich in Anspruch nehmen:

die wenigsten haben, wie einer von ihnen selbst zugesteht, mit Bewußtsein, mit wirklicher Einsicht in die Nothwendigkeit der reformatorischen Entwickelung die politische Richtung eingeschlagen. Die Begeisterung ist vielfach eine künstliche, es wird, wie in den Gedichten an den Kölner Dombau, an die Einheit Deutschlands, und dergleichen mehr, über die Gegenwart in eine unbestimmte, unerfüllte Zukunft hinausgegangen, für die es in der That schwer ist, eine bewußte, nachhaltige Begeisterung zu fassen — die Poesie macht hier eigentlich nur Gedankenstriche, fragend, seufzend — immer aber ist es schon höchst dankenswerth, daß die Poesie so den engen Kreis subjectiver Gefühle durchbrochen hat, daß sie sich eines objectiven Lebens zu bemächtigen sucht. Nur muß sie sich allerdings hüten, dem Bewußtsein der Gegenwart allzuweit vorauseilen zu wollen, indem sie so leicht wieder einer subjectiven Willkühr überwiesen werden könnte, und muß sich nicht für die einzig berechtigte Richtung der Poesie halten wollen.

Die politische Poesie hat sich berechtigt erwiesen durch den Anklang, den sie allgemein gefunden hat und den selbst ihre Gegner nicht abstreiten können. — Die Fehler der einzelnen Dichter darf man die Richtung im Allgemeinen nicht entgelten lassen: jene durfte man tadeln, jedoch diese in ihrer Berechtigung anerkennen. Vischer hat, wie erwähnt, die pathetische Richtung der Poesie auf die Politik angegriffen, weil ihre Idee der Wirklichkeit ermangele. Alles, was substanziellen Gehaltes ist, kann aber unserer Meinung nach poetisch erfaßt werden, kann die Grundlage einer dichterischen Begeisterung sein. Der Eintritt eines solchen Gedankens, also auch der Idee des Staates, in das poetische Gemüth, ist eines dichterischen Ausdrucks fähig, ein würdiger Gegenstand der Poesie. Der Werth der einzelnen Dichtung hängt nur davon ab, wie weit die zu Grunde gelegte Idee die Wahrheit ist: ist der Gegenstand nicht in seiner ganzen Concretion und Erfüllung erfaßt, so erscheint das Pathos freilich nur als grenzenloser Enthusiasmus, als eine rein subjective Erregung für ein willkührliches Ideal — es erscheint als ein gemachtes, ein hohles, und, wir läugnen nicht, daß dies bei den politischen Dichtern der Gegenwart vielfach der Fall sei. Von dieser Zeiterscheinung abge-

sehen, scheint mir aber unzweifelhaft, daß die Idee des Staates, wie sie noch nirgends in der ganzen Fülle ihres Princips realisirt ist, auch concret gefaßt werden und so dichterisch begeistern könne. Denn ihre Concretheit liegt am Ende doch nicht blos in der Wirklichkeit eines Staates, sondern zugleich in der Idee selbst, sie sei realisirt, oder nicht. Wir erkennen daher nicht nur eine Wirklichkeit des Staates in der Vergangenheit, sondern auch eine in der Idee selbst — wenn man will, in der Zukunft an, und zweifeln nicht an der Berechtigung der Poesie, welche dieses Ideal irgendwie zur Anschauung zu bringen sucht. Die Dichter als Organe des Volksgeistes haben nicht nur auf Vergangenheit und Gegenwart zu blicken, sondern auch die Zukunft zu diviniren, wie es öfters von ihnen geschehen ist — man denke nur an Schillers Räuber — und wie es die Aufgabe der Zeit ist, die Idee des Staates mit Selbstbewußtsein zu realisiren, so müßten wir auch den als den wahren Dichter der Gegenwart begrüßen, der die Fülle dieser Idee poetisch zur Anschauung zu bringen vermöchte. —

Blicken wir nun auf das Ganze zurück, so kam uns der Entschluß, über unsere Zeit zum Bewußtsein kommen zu wollen, aus der Zeit selbst: ihre Entzweiung, der Kampf der Parteien, forderte auf zu einer Prüfung: in dem allgemeinen Drange, in der allgemeinen Bewegung durften wir nicht theilnahmlos zusehn, wir mußten nicht nur „den Muth einer Meinung haben, sondern auch sie auszusprechen" wagen. Wir haben uns dabei an die Vergangenheit gewendet und aus ihr die Gegenwart zu begreifen gesucht, die geschichtliche Entwickelung des Geistes selbst sollte uns darüber zum Bewußtsein verhelfen. Wir faßten den Geist aber nicht blos als vergangenen, entwickelten, sondern als selbstbewußten, der sein Wesen immer tiefer erfaßt, seine ewige Idee unaufhaltsam realisirt.

Meine geehrtesten Herren! ich habe Sie zur Lösung dieser großen Aufgabe nur anregen können: ich weiß selbst am besten, wieviel noch daran fehlt, daß ich sie völlig erschöpft, völlig gelöst hätte. Ihnen muß ich es überlassen, selbstständig weiter über die Gegenwart nachzudenken und sich für sie zu bethätigen. Nur der lebt ja recht in einer Zeit, der selbstbewußt in ihr lebt und sie zu verstehen sucht.

Folgen wir daher dem Geiste der Zeit und seiner Geschichte, in der er allein den Grund und Boden seines Weiterstrebens findet. Die Geschichte des Geistes ist seine Erinnerung, und diese ist zugleich die unsrige. Unsere jüngste Erinnerung ist die des Freiheitskrieges. Jene Ideen, von welchen begeistert unsere Väter in den Tod gingen, die die Gegenwart fortwährend bilden und gestalten, wollen wir als dankbare Söhne in unseren Herzen hegen und pflegen: Einheit des deutschen Vaterlands, Aufopferung für das Ganze, freie Selbstbestimmung in den öffentlichen Angelegenheiten mögen unsere Losung sein und bleiben.

Was nun zuletzt die Parteien in der Gegenwart betrifft, so bilde ich mir am wenigsten ein, sie zum Bewußtsein über sich selbst gebracht und sie versöhnt zu haben. Das kann kein Einzelner: das kann nur durch die Parteien selbst und ihre Entwickelung geschehen. Dem Einzelnen bleibt nur übrig, in all dem Drängen und Treiben nach seiner besten Erkenntniß und Ueberzeugung eine feste Stellung einzunehmen und zu behaupten. Die behagliche gemüthliche Ruhe scheint aus dem deutschen Leben gewichen zu sein, aber wir haben dabei nichts verloren — im Gegentheil wir können dabei nur gewinnen, und rufen deshalb mit Goethe aus:

„Ja! diesem Sinne bin ich ganz ergeben,
Das ist der Weisheit letzter Schluß:
Nur der verdient sich Freiheit, wie das Leben,
Der täglich sie erobern muß."

Verzeichniß der bedeutenderen Druckfehler.

Erster Band.

S. III Z. 5 von unten anstatt „vielfache" l. „vielfach."
— 12 Z. 14 von oben ist „nicht" zu streichen.
— 18 Z. 11 v. u. st. „als der" l. „als die."
— 24 Z. 9 v. u. ist hinter „des Staates" einzuschalten: „die."
— 30 Z. 6 v. o. st. „aber" l. „zwar."
— 38 Z. 18 v. o. st. „der" l. „dieser."
— 73 Z. 4 v. u. st. „ist," l. „ist;"
— 93 Z. 1 v. o. ist hinter „Gewißheit" zu streichen „aber."
— 93 Z. 20 v. o. ist das Komma hinter „wir" zu streichen.
— 101 Z. 8 v. u. ist das Komma hinter „sie" zu streichen.
— 111 Z. 4 v. u. ist das zweite „und" zu streichen.
— 114 Z. 21 v. u. st. „Es" l. „Er."
— 121 Z. 18 v. o. ist hinter „der" einzuschalten: „darüber."
— 123 Z. 11 v. o. st. „der" l. „die."
— 123 Z. 11 v. u. st. „nun" l. „nur."
— 124 Z. 11 v. u. st. „religionem" l. „religio."
— 155 Z. 10 v. o. st. „aufzuhebende" l. „aufhebende."
— 185 Z. 6 v. u. st. „extirpiren" l. „exstirpiren" und das ein für allemal.
— 189 Z. 10 v. u. st. „erzeigt" l. „erzeugt."
— 191 Z. 3 v. o. ist hinter „Namen" einzuschalten: „der Herrschaft."
— 191 Z. 14 v. o. st. „haben" l. „habe."
— 214 Z. 1 v. o. st. „peruques la" l. „perruques là."
— 223 Z. 7 v. o. st. peût tout, il faut" l. „peut tout, il faut."
— 224 Z. 1 v. u. st. „mort" l. „meurt."
— 225 Z. 6 v. o. ist „die" zu streichen.
— 225 Z. 18 v. o. st. „esprit de corps" l. „esprit du corps."
— 229 Z. 16 v. u. st. „Cagliastro" l. „Cagliostro."
— 245 Z. 2 v. o. st. „Commité" l. „Comité."
— 250 Z. 19 v. o. st. „Ansichten" l. „Absichten."

S. 251 Z. 1 v. u. st. „allgeimen" l. „allgemeinen."
— 252 Z. 7 v. o. ist zu lesen: „12,000 Mann."
— 258 Z. 12 v. u. st. „Entwickelung" l. „Einwirkung."
— 260 Z. 21 v. u. sind die Worte „(vom 16. Juni 1813)" nach Z. 22 hinter den Worten „in einem Briefe" zu setzen.
— 280 Z. 20 v. u. ist vor „fand" einzuschalten „er."
— 280 Z. 11 v. u. st. „dagegen" l. „daher."
— 281 Z. 17 v. u. st. „vielmehr" l. „vielfach."
— 284 Z. 7 v. o. st. „lieu" l. „lien."
— 307 Z. 11 v. o. st. „sei" l. „sein."
— 326 Z. 7 v. u. st. „armen" l. „arme."

Zweiter Band.

S. 4 Z. 11 v. u. st. „meinten" l. „meinte."
— 4 Z. 18 v. u. st. „Meinung" l. „Neuerung."
— 11 Z. 14 v. u. st. „sein" l. „seien."
— 15 Z. 10 v. o. st. „unter" l. „in."
— 25 Z. 6 v. o. st. „Volkes" l. „Staates."
— 69 Z. 10 v. o. st. „unpolitischer" l. „politischer."
— 73 Z. 1 v. o. st. „gewünscht" l. „gewußt."
— 148 Z. 15 v. u. st. „der Zollverein hatte Deutschland zugleich gespalten und vereint" l. „der Zollverein hatte Deutschland mit Bezug auf den deutschen Bund zugleich gespalten und geeint."
— 168 Z. 8 v. u. st. „Hause" l. „Haupte."
— 181 Z. 5 v. o. st. „die Artikel" l. „den 6ten Artikel."
— 186 Z. 5 v. o. st. „oder" l. „in der."
— 211 Z. 9 v. o. st. „Stellner" l. „Kellner."
— 214 Z. 8 v. o. st. „erschienen" l. „erschiene."
— 220 Z. 2 v. o. st. „sinnvoller" l. „sein wollen."
— 228 Z. 6 v. u. st. „ermitteln" l. „vermitteln."
— 230 Z. 10 v. o. st. „Daule" l. „Daub."
— 233 Z. 5 v. v. st. „außerhalb" l. „nicht außerhalb."
— 237 Z. 5 v. u. st. „dem Papste" l. „dem jetzigen Papste."
— 276 Z. 19 v. u. st. „fördert" l. „fordert."
— 337 Z. 11 v. o. st. „Keine" l. „Jede."
— 342 Z. 8 v. o. st. „Reformster" l. „Reformister."
— 389 Z. 9 v. o. st. „unserer Verhältnisse. Die Armuth, die Noth zum Zweck des Staats" l. „unserer Verhältnisse, der Armuth und der Noth, zum Zweck des Staats."

S. 409 Z. 8 v. o. st. „Nach ihm soll die Offenbarung in der heiligen Schrift das Fundament der Kirche sein, es soll abrr wegen Schwachheit der menschlichen Natur vom Kirchenglauben zum Vernunftglauben übergegangen werden" l. „Nach ihm soll die Offenbarung in der Schrift wegen Schwachheit der menschlichen Natur das Fundament der Kirche sein, es soll aber vom Kirchenglauben zum Vernunftglauben, zum praktisch moralischen Glauben übergegangen werden."

— 435 Z. 5 v. u. st. „bestimmt so" l. „so bestimmt."

— 442 Z. 9 v. o. st. „ihrer" l. „seiner."

BIBLIOTHECA
REGIA.
MONACENSIS.

Die

Allgemeine Literatur-Zeitung,

welche seit dem 1. Juli v. J. unter der Redaction der Herren Professoren Dr. Burmeister, Dr. Duncker, Dr. Friedländer, Geh. Hofr. Dr. Gruber, Dr. Laspeyres, Dr. Meier, Dr. Niemeyer, Dr. Pott, Dr. Rödiger und Dr. Wegscheider erscheint, wird in dem gewöhnlichen Umfange auch in diesem Jahre fortgesetzt werden.

Sie wird den Charakter eben so entschiedener Freisinnigkeit als strenger Wissenschaftlichkeit auch ferner zu behaupten suchen; sie wird es sich angelegen sein lassen, die wissenschaftlichen Erscheinungen der Zeit so schleunig, als sich mit der Forderung der Gründlichkeit irgend vereinen lässt, zur Sprache zu bringen; sie wird die bedeutendsten derselben in ausführlichen Recensionen besprechen, die gleichartigen übersichtlich zusammenstellen, den minder wichtigen durch kurze Anzeigen ihren Standpunkt in der Literatur anweisen. Das Intelligenzblatt hat seit der oben gedachten Zeit eine Erweiterung erhalten, und giebt neben den Personal-Nachrichten, neben den Berichten über die Leistungen der gelehrten Gesellschaften, Akademieen, Universitäten und Gymnasien, eine vollständige Bibliographie des Neuesten im deutschen Buchhandel, und in der Form von kurzen Miscellen eine Reihe literarischer und artistischer Notizen, welche von allgemeinerem Interesse sind.

Der Preis des Jahrgangs der Allgem. Literatur-Zeitung ist 12 Rthlr., wofür wir dieselbe mit den Intelligenz-Blättern, sowohl wöchentlich als in Monatsheften, liefern.

Halle, 1. Januar 1844.

Expedition der Allg. Lit.-Zeitung

C. A. Schwetschke und Sohn.

Die

Allgemeine Literatur-Zeitung,

welche seit dem 1. Juli v. J. unter der Redaction der Herren Professoren Dr. Burmeister, Dr. Bruncker, Dr. Friedländer, Geh. Hofr. Dr. Gruber, Dr. Langsdorf, Dr. Meier, Dr. Niemeyer, Dr. Pott, Dr. Rödiger und Dr. Wegscheider gegründet, wird in dem gewöhnlichen Umfange auch in diesem Jahre fortgesetzt werden.

Sie wird den Charakter einer encyclopädischen Zeitschrift als strenger Wissenschaftlichkeit auch ferner zu bewahren suchen; sie wird es sich angelegen sein lassen, die wissenschaftlichen Forschungen der Zeit zu schildern, als sich mit der Forderung der Gründlichkeit irgend vereinen lässt, zur Sprache zu bringen; sie wird die bedeutendsten daselbst in ausführlichen Recensionen besprechen, die gleichartigen übersichtlich zusammenstellen, den minder wichtigen durch kurze Anzeigen ihren Standpunkt in der Literatur anweisen. Das Intelligenzblatt hat seit der alten gedrückten Zeit eine Erweiterung erhalten, und giebt neben den Personal-Nachrichten, neben den Ankündigungen über die Leistungen der gelehrten Gesellschaften, Akademieen, Universitäten und Gymnasien, eine vollständige Bibliographie des Neuesten in deutschen Buchhandel, und in der Form von kurzen Anzeigen eine Reihe literarischer und artistischer Notizen, welche von allgemeinerem Interesse sind.

Der Preis des Jahrgangs der Allgem. Literatur-Zeitung ist 12 Rthlr., wofür wir dieselbe mit den Intelligenz-Blättern, sowohl wöchentlich als in Monatsheften, liefern.

Halle, 1. Januar 1844.

Expedition der Allg. Lit.-Zeitung

C. A. Schwetschke und Sohn.

Zettler.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hinrichs, Hermann Friedrich Wilhelm,

Hinrichs' politische Vorlesungen unser Zeitalter und wie es geworden, nach seinen politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen Zuständen, mit besonderem Bezuge auf Deutschland und namentlich Preußen : in öffentlichen Vorträgen an der Universität Halle dargestellt
Bd.: Zweiter Band

Halle 1843

Pol.g. 414 r-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10769357-4